ZEITSCHRIFT FÜR DIE NEUTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT

UND DIE KUNDE DER ÄLTEREN KIRCHE

Begründet von Erwin Preuschen, fortgeführt von Hans Lietzmann

IN VERBINDUNG MIT
WALTER BAUER und JOACHIM JEREMIAS

HERAUSGEGEBEN VON
WALTHER ELTESTER

FÜNFZIGSTER BAND

HEFT 1–2

1959

VERLAG ALFRED TÖPELMANN · BERLIN W35

PROFESSOR JAMES M. ROBINSON
831 DARTMOUTH AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA 91711

ZEITSCHRIFT
FÜR DIE NEUTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT

Alle Manuskripte, Korrekturen und auf den Inhalt der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen werden an Professor D. Walther Eltester in Tübingen-Lustnau, Waldeckstr. 23 (bitte genau adressieren!) erbeten. Herausgeber und Verleger ersuchen dringend darum, die Manuskripte in druckreifem Zustand und in Maschinenschrift einzuliefern. Lateinische Zitate sind für Kursivdruck kenntlich zu machen. Manuskripten, die unverlangt eingehen und deren Rücksendung im Falle der Ablehnung gewünscht wird, ist das erforderliche Rückporto beizufügen.

Die Zeitschrift rezensiert nur ausnahmsweise und nach freiem Ermessen der Herausgeber. Es wird gebeten, von unverlangter Einsendung von Besprechungsstücken abzusehen.

Die Beiträge werden nach den Druckseiten honoriert.

Die Mitarbeiter erhalten von ihren Beiträgen 15 Sonderabzüge mit den Seitenzahlen der Zeitschrift kostenlos. Eine größere Anzahl von Sonderabzügen bedarf besonderer Vereinbarung mit dem Verleger.

Der Jahrgang erscheint in 4 Heften, der Bezug des ersten Heftes verpflichtet zur Abnahme des ganzen Jahrganges.

Die Herausgeber Der Verleger

Aus der Bibliothek
von
Walter Bauer
geboren 1877
gestorben 1960

Preis des Jahrgangs DM 36,—. Einzelhefte sind nicht käuflich
Printed in Germany

JAMES M. ROBINSON
VILLA PADOVA
3560 PADUA AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA 91711

Paideia Christi

von Werner Jaeger

(43 Bailey Road Watertown, Mass. [U. S. A.])

Zur Zeit der kirchlichen Reform, die zur Trennung des Protestantismus von der römisch-katholischen Kirche führte, ist der Humanismus einer der wichtigsten geistigen Faktoren, und wenn wir heute vom Verhältnis von Humanismus und Christentum sprechen, denken wir zunächst an die Auseinandersetzungen jener Epoche, an Luther und Erasmus, an Luther und Melanchthon usw. Aber die Grundmotive des Renaissancehumanismus sind nichts absolut Neues gewesen, sie gehen auf die Antike selbst zurück. Ich habe diese humanistische Linie in der Entfaltung des griechischen Geistes in meiner Paideia verfolgt. Die griechische Paideia ist aber der bleibende geschichtliche Kern alles späteren Humanismus, und die typischen Züge der humanistisch-theologischen Problematik in der Neuzeit lassen sich schon in dem Moment nachweisen, als die christliche Lehre zum erstenmal mit der griechischen Tradition zusammentrifft. Dies ist wichtig, denn es beweist die Konstanz des Problems durch die Jahrhunderte hindurch. Es stand schon an der Wiege der christlichen Religion, und es wird aus ihrer Geschichte nie verschwinden, so sehr es auch heute die Mode sein mag, den Trennungsstrich so kräftig wie möglich zu ziehen. Das Christentum, das Weltgeltung erlangte, war ein griechisch sprechendes, sich selber in griechischen Denkkategorien verstehendes und explizierendes Christentum. Wie in der Apostelgeschichte Paulus auf dem Areopag in Athen das Neue seiner Botschaft an das Alte, die griechische Philosophie, anknüpft, deren Fragen nach Gott er als Ausgangspunkt nimmt, so läßt der Verfasser der späten Philippusakten den Apostel Philippus von der gleichen Stelle zu dem gleichen griechischen Auditorium über das gleiche Thema sprechen, und er läßt ihn sagen: ich bin gekommen, um euch die Paideia Christi zu bringen. Mit dieser Formulierung ist die Aufgabe der christlichen Verkündigung in ihrer geschichtlichen Konkretheit treffend gekennzeichnet. Ich habe sie deshalb als Thema meines Vortrages gewählt[1]. Sie drückt ein zweifaches aus: 1. die Selbsteinordnung des Christentums in ein schon vorgefundenes Kultursystem und Geschichtsbild, und 2. den Anspruch der neuen Religion,

[1] Vortrag vor der Universität Tübingen am 3. Juli 1958 anläßlich der Promotion zum Doktor h. c. der Ev.-Theologischen Fakultät.

PROFESSOR JAMES M. ROBINSON
831 DARTMOUTH AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA 91711

eine erzieherische Weltmission zu haben, dadurch, daß sie jener von ihr vorgefundenen griechischen Geistesordnung einen neuen Sinn gibt. Wir sind freilich gewohnt, die Ideenentwicklung des Christentums als Dogmengeschichte zu verstehen, aber gerade Dogma und Theologie sind griechische Denkformen und daher selbst nicht getrennt von der griechischen Paideia zu begreifen, deren Produkte auf dem Boden des Christentums sie sind. Ich möchte daher die innere Entwicklung des Christentums und der Kirche in den ersten Jahrhunderten von diesem Standpunkt aus betrachten. Das, was wir meistens etwas vage als Hellenisierung der christlichen Religion bezeichnen, möchte ich konkreter als die Rezeption der griechischen Paideia durch die christliche Religion und als ihre Transformation in die Paideia Christi verstehen. Ich will versuchen, diesen Prozeß als solchen zu vergegenwärtigen.

Im apostolischen Zeitalter beobachten wir das frühste Stadium des christlichen Hellenismus in dem Gebrauch der griechischen Sprache in den Schriften des NT, und das setzt sicht fort in der nachapostolischen Periode. Mit der griechischen Sprache dringt eine ganze Welt von Begriffen, Vergleichen, Bildern und Vorstellungen in das christliche Denken ein, und hinter diese Form zurückzugehen ist unmöglich. Die naheliegende Erklärung für die Schnelligkeit der Anpassung der christlichen Verkündigung, die doch im jüdischen Volk ihren Anfang nahm, ist die, daß erstens die Juden jener Zeit in ihrer Oberschicht weitgehend hellenisiert waren, und zwar nicht nur in der Diaspora, sondern auch in ihrem palästinischen Heimatlande, und zweitens daß es gerade dieser hellenisierte Teil des jüdischen Volkes war, an den die frühchristliche Mission sich wandte und von dem sie ausging. Nach dem Bericht der Apostelgeschichte war es in der jerusalemischen Urgemeinde die Gruppe, die man die Hellenisten nannte, die nach dem Ausbruch der Verfolgung ihres Führers Stephanus sich in Palästina zerstreute und damit die Mission begann. Der Name »Christen« entstand in einer griechischen Stadt, in Antiochia. Der Verfasser der Apostelgeschichte läßt Paulus in Athen mit griechischen Philosophen disputieren. Er zitiert griechische Dichter. Jeder Leser des ersten Clemensbriefs erinnert sich an das herrliche 20. Kapitel, worin der römische Verfasser sein Ideal der Eintracht und Harmonie in der christlichen Kirche von der Struktur des Kosmos ableitet, deren Schilderung er aus einem stoischen Werk über Kosmologie, wahrscheinlich dem des Posidonius, entnimmt. Er interpretiert den Text im Sinne seines christlichen Schöpferglaubens, aber die Ableitung sozial-ethischer Ideale aus der Natur und Ordnung des Kosmos ist ein traditioneller Zug in der Geschichte der griechischen Paideia. Schon der Apostel Paulus hatte im I. Korintherbrief, an dieselbe individualistisch-rechthaberische Gemeinde schreibend, auf die klassische Fabel vom Streit der Glieder des Körpers untereinander hin-

gewiesen, die im Livius Menenius Agrippa den Plebejern erzählt, als sie mit den Patriziern nicht länger zusammenleben wollten und auf den heiligen Berg ausgewandert waren. Es ist einer jener Mythen, die seit jeher zu den Formen sophistischer Erziehungsweisheit gehörten. Der organische Staatsgedanke der griechischen Polis wird hier, in den ersten sozialen Krisen der neuen christlichen Gemeinschaft, auf diese übertragen. Wir sehen hier die Anfänge der Kirchenidee mit Hilfe solcher Gedanken erwachsen. Wir können von hier eine gerade Linie ziehen zu Augustins Friedensidee im 19. Buch der Civitas Dei, die gleichfalls aus stoischer Quelle gespeist ist. Nehmen wir hinzu die Tatsache, daß dieselben Argumente später, im 4. und 5. Jahrhundert, im Kampfe für das in klösterlicher Gemeinschaft organisierte Mönchtum gegen den religiösen Individualismus des Eremitentums gebraucht wurden, so ist es klar, daß die soziale Ethik des NT durch die griechische Polisethik hier entscheidend erweitert und konsolidiert worden ist. Doch wurde die klassische concordia und ὁμόνοια, die in der römischen Kaiserzeit so oft auf Münzen und Medaillen erscheint, als Schutzgeist der Ehe wie der Stadt und des ganzen Reiches, von den Christen jetzt mit der christlichen Agape durchdrungen und innerlich beseelt.

Wenn wir hier antike Gedanken zugrunde gelegt finden, schon wo Christen miteinander reden, so haben wir eine veränderte Situation in dem zweiten Stadium des christlichen Hellenismus, dem Zeitalter der Apologeten. Wie ihr Name andeutet, sprechen sie nicht zu Christen, sondern zu Menschen außerhalb der Kirche, die die neue Religion angreifen oder nicht verstehen. Bei ihrem Versuch, eine gemeinsame Basis der Erörterung zu finden, appellieren die christlichen Apologeten nicht an die ungebildete Masse und ihre Vorstellungen von den Göttern, sondern an diejenigen unter ihren Gegnern, die eine höhere Bildung besitzen, besonders an die philosophischen Herrscher ihrer Zeit wie Hadrian und Mark Aurel, indem sie die wesentliche Übereinstimmung der christlichen Lehre mit der griechischen Philosophie, vor allem der des Plato und der Stoa, zu erweisen suchen. Damit tritt das Problem der Bildung im Kampfe für die Sache Christi an die entscheidende Stelle. Die Voraussetzung der ganzen Apologetik ist die, daß der, der im Besitz der griechischen Paideia ist, nicht nur eher zum Verständnis befähigt, sondern zur Annahme des Christentums geradezu prädestiniert ist. Die Philosophen der Griechen hatten schon längst die Vorstellungen der alten Götterwelt erschüttert, ja, Sokrates hatte den Märtyrertod erlitten, weil er einen anderen, höheren Begriff von der Gottheit hatte als die Menge. Er wurde jetzt für Christen wie Justinus Martyr ein Vorbild und erschien fast wie ein τύπος Christi als der leidende Gerechte, gleich den Figuren des AT. Der Logos der Stoiker, das göttliche Prinzip, das die Welt

durchdringt und regiert, wurde von den Apologeten mit dem Logos des vierten Evangeliums verglichen, wo nicht ihm gleichgesetzt.

Diese Interpretation des Christentums als einer Philosophie stößt bei dem Afrikaner und Römer Tertullian auf heftigen Widerspruch, aber für die Griechen erscheint sie ganz verständlich, ja fast unvermeidlich. So hatten die Griechen schon zur Zeit Alexanders des Gr., als sie zuerst die Bekanntschaft des Volkes der Juden machten, deren Religion als Monotheismus mit der griechischen Philosophie verglichen, die diese Ansicht der Welt erst spät auf rationalem Wege erreicht hatte. Aristoteles hatte seine Metaphysik als Theologie bezeichnet oder als erste Philosophie, und seither hatte die Philosophie ihren Charakter als natürliche Theologie, der ihr schon von ihren ersten Anfängen an innegewohnt hatte, immer deutlicher hervorgekehrt und sich zu einer Religion des Geistes entwickelt. In Justins Dialog spricht daher der Jude Tryphon, der dort auftritt, den griechischen Philosophen nicht ohne Recht etwa folgendermaßen an: »Wenn du ein Philosoph bist, so bist du wohl mit Gott und dem theologischen Problem beschäftigt«, was der andere lebhaft bejaht. Heidnische Philosophen sehen im Christentum eine vollkommene Philosophie, die aus Theologie, Kosmologie und Ethik besteht, und der Arzt Galen, der die Kosmogonie des Moses mit dem Atomismus Epikurs und mit Platos Demiurg im Timaeus vergleicht, gibt letzterem den Vorzug. Er kritisiert an der Philosophie der Christen den Mangel einer theoretischen Erklärung der kosmogonischen Vorgänge in der Schöpfungsgeschichte und das Fehlen einer Erkenntnistheorie; kein Wunder, nachdem Galen selbst 15 Bücher über den Beweis geschrieben hatte. Justin, der bedeutendste Kopf unter den Apologeten, hatte alle Systeme der griechischen Philosophie studiert und war auf dem Weg über sie alle zu Christus gelangt. Wie so oft, war die Skepsis ihm zum Vehikel des Glaubens geworden. Aber auch als Christ trug er den Philosophenmantel, und er stellte sich die Frage, ob Gott sich wirklich nur den Juden durch das Gesetz, und nicht auch den Griechen durch die Philosophie offenbart habe. Das war seine persönliche Erfahrung. Dieser Gedanke führte in seiner Konsequenz zu einem mehr positiven Begriff der göttlichen Vorsehung als einer durch Griechen wie Juden wirkenden heilsgeschichtlichen Macht zur Erziehung der Menschheit. Wir finden den Gedanken der Paideia bei Clemens und Origenes dann systematisch verwertet und vertieft. Er wird ihnen zum vornehmsten Mittel, das Wesen des Christentums und der göttlichen Weltordnung zu verstehen. Das Entscheidende dabei ist, daß der esoterische Inhalt des christlichen Glaubens in Beziehung gesetzt wurde zu dem auf natürlichem Wege erreichten Erkenntnisstande der Menschheit, wie er durch die Griechen in umfassendster Weise repräsentiert wurde.

Clemens und Origenes vertreten das dritte Stadium des Prozesses der Hellenisierung der christlichen Religion (drittes Jahrhundert). Wie Philos hellenisierte Theologie der jüdischen Religion sich in Alexandria entwickelte, wo alle geistigen Strömungen von Ost und West sich trafen, so sind Clemens und Origenes nicht von Alexandria zu trennen. Die Aufgabe war von Philo schon richtig erkannt worden. Clemens und Origenes lernten viel für ihren Zweck von dessen Beispiel, sie schufen das christliche Gegenstück zu Philos jüdischer Philosophie. So wurden sie die ersten Gründer einer christlichen Philosophie. Was bei ihren unmittelbaren Vorgängern, den Apologeten, mehr ein allgemeiner Vergleich des Christentums mit der griechischen Philosophie gewesen war, wurde nun in allen Einzelheiten ausgeführt als ein allumfassendes System des christlichen Denkens, und nach dem Vorbilde der griechischen Philosophie wurde dieses System Theologie genannt. Wir sahen ja schon, daß alle Systeme der griechischen Philosophie in einer Theologie gipfelten. Das Neue vom Standpunkt der Geschichte der christlichen Religion war die Bearbeitung des Glaubensinhalts mit den Mitteln geschichtlichen und begrifflichen Denkens, wie es für diese aus der griechischen Kulturtradition hervorgegangenen Denker das Natürliche war. Der Prozeß der Hellenisierung des Christentums kulminiert in der Schöpfung der christlichen Theologie neben und über dem Glauben der Laien, die bei Clemens und Origenes die ἁπλούστεροι, simpliciores heißen. Der Theologe ist dagegen der, der weiß; er besitzt nicht nur πίστις, sondern γνῶσις.

Wir müssen diese Entwickleng durchaus von zwei Seiten her, sowohl als innere Notwendigkeit wie aus der Umwelt des Christentums verstehen, die eine hoch intellektuelle war. Clemens rechtfertigt den Begriff einer solchen christlichen Gnosis gegenüber denen, die nur glauben und die in dem Versuch, zur Erkenntnis in diesen Dingen zu gelangen, nur Schwächung und Verfälschung ihres einfachen Glaubens sehen. Aber offenbar war irgendeine Art der Erkenntnis, der Gnosis, doch nötig in jener Zeit, wo spekulative geistige Bewegungen spontan entstanden und behaupteten, die wahre Einsicht zu besitzen. Sie wurden zunehmend mächtiger und produzierten zahlreiche phantastische Systeme einer Theosophie, die aus allen Quellen der Vergangenheit schöpfte und selbst eine mythenbildende Kraft entfaltete. Sie hatten alle gemeinsam die Tendenz, sofern sie von christlichen Gedanken Gebrauch machten, sich über den Buchstaben der Schrift und über das unintellektuelle frühere Christentum zu erheben und in einer Konstruktion des Weltprozesses Frieden zu suchen, die dem menschlichen Individuum eine Möglichkeit der Flucht aus dem Leiden ihrer psycho-physischen Existenz bot. Gnosis ist weder ein technisches Wissen wie das der Naturwissenschaften und der Künste, noch ein Bildungswissen wie das der freien Künste und der huma-

nistischen Gelehrsamkeit; sie ist vielmehr ein Erlösungswissen, das neben jenen seine eigenen Wege sucht.

Clemens und Origenes nehmen die Herausforderung dieser Neuerer auf und stellen ihnen ihre eigene christliche und philosophische Form der Gnosis entgegen. Sie finden ihre Quelle in der Schrift, die sie als Grundlage ihres Denkens festhalten, und darin zeigen sie, vom christlichen Standpunkt gesehen, durchaus gesunden Instinkt. Was das Christentum von anderen Religionen unterschied, war sein Charakter als einer historischen Religion, die ein heiliges Buch als Quelle göttlicher Weisheit besitzt, mit der nichts konkurrieren kann, so groß auch für einen griechisch geschulten Geist die Schwierigkeiten der Aneignung ihres Inhaltes sein mußten. Hier wurde Philo wieder ihr Führer, denn er hatte gezeigt, wie diese Schwierigkeiten gelöst werden konnten durch die von den Stoikern geübte Methode der allegorisch-symbolischen Interpretation der heiligen Texte. Dies war ein Mittelweg zwischen der Flucht in die mythologisierende Spekulation der Gnostiker wie Valentin oder Bardesanes und dem Radikalismus eines Theologen wie Marcion, der das AT einfach über Bord warf. Beide Auswege nahmen ihren Ausgang von der Unmöglichkeit, die menschenähnliche Gottesvorstellung des AT anzunehmen. Dieser Kampf gegen den Anthropomorphismus war in der griechischen Philosophie sehr alt. Er hatte begonnen mit Xenophanes im 6. Jh. v. Chr., der einen Gott proklamierte »weder an Gestalt den Sterblichen ähnlich, noch an Geist«. Plato hatte dann die alten Dichter, Homer und alle, die solche vermenschlichten, leidenschafterfüllten Götter lehrten, aus seinem »besten Staat« ausgeschlossen; denn dieser war ein Erziehungsstaat, und diese neue, philosophische Erziehung sollte sich auf Wahrheit gründen. Aber was wäre eine griechische Paideia ohne Homer? Daher kommen die Stoiker zu der Folgerung: entweder sind Homers Götter eine Blasphemie, oder er sprach zu seinen Hörern durch Allegorie. Die christlichen Theologen von Alexandria kamen hinsichtlich der Bibel, die in der christlichen Paideia der Rolle Homers bei den Griechen entsprach, zu demselben Ergebnis. Indem sie jede anthropomorphe, wörtliche Auffassung des AT für prinzipiell unannehmbar ansahen, retteten sie der Kirche den Besitz des AT durch Anwendung der allegorischen Methode der stoischen Homerexegese und damit die Kontinuität der geschichtlichen Tradition. Niemals war die konservative Funktion einer scheinbar radikalen Methode deutlicher als hier. Origenes erklärte die meisten Bücher der Hl. Schrift in riesigen Kommentaren, einer von der Philologie der Griechen übernommenen Form, nach ihrem wörtlichen, grammatischen, historischen und pneumatischen Sinn. Er wurde so der Vater der theologischen Exegese.

Aber Origenes ist ein Hellenist nicht nur als Exeget, als der er die Philosophie zum Kriterium der Sinndeutung macht, sondern auch

in seinem gigantischen Bemühen, in seiner Hexapla einen kritischen Text der Bibel herzustellen. In diesem Unternehmen folgt er der Methode der alexandrinischen Philologen, die sie bei der Herstellung des Homertextes und anderer klassischer Autoren ausgebildet hatten. Wenn sich die Theologie aber von der Philologie dadurch unterscheidet, daß sie zugleich eine historische und eine systematische Wissenschaft ist, so geht auch das auf Origenes zurück. Die dogmatische Behandlung der christlichen Religion finden wir in seinem auf philosophischer Grundlage beruhenden Werk De principiis dargestellt, während er in seinen Büchern Contra Celsum die philosophische Methode in polemischer Absicht anwendet. Eine spätere biblizistische Theologie, die gegen Ende des 4. Jahrhunderts eine Reaktion gegen Origenes' allmächtigen Einfluß in der Kirche herbeiführt, hat daran Anstoß genommen, daß er nicht nur formal philosophisch verfuhr, sondern die platonische Philosophie in das Christentum hineininterpretierte. Die fast absolute Geltung der platonischen Philosophie in den letzten Jahrhunderten des Altertums erleichterte es dem Origenes, sie zum Kriterium seines theologischen Denkens zu machen und sie auch da zu akzeptieren, wo es zum Widerspruch gegen christliche Tradition führte. So war es mit der platonischen Seelenlehre und mit der Leugnung der ewigen Verdammnis, in der noch ein Justin einen Hauptunterschied zwischen Christentum und Platonismus gesehen hatte. Wenn Origenes mit Plato glaubte, daß Gott παιδαγωγεῖ τὸν κόσμον und die ganze Ökonomie Gottes in der Geschichte eine παίδευσις ist, so mußte ihm der Fehlschlag dieses Heilsplans als Bankrott der göttlichen Weltregierung erscheinen, und er sah sich zu der Folgerung gezwungen, daß die Jenseitsstrafen nicht ewig sind, sondern nur eine Katharsis der Seelen und daß diese am Ende in ihrer gottgeschaffenen, gottähnlichen Form wiederhergestellt werden, also die Absicht des Schöpfers schließlich siegt. Es waren wohl gerade Konsequenzen wie diese, die den Ketzerbestreiter Epiphanius von Salamis in dem langen Kapitel, das er dem Origenes gewidmet hat, zu dem Ausspruch veranlaßten, daß alle Extravaganzen seiner Theologie seiner griechischen Paideia aufs Konto gesetzt werden müssen. Er war in der Tat in dieser griechischen Paideiatradition tief verwurzelt, aber nicht nur die mehr extravaganten Züge seines Denkens kommen daher, sondern auch unendlich viel, das in seiner großen Schöpfung, der christlichen Theologie, neu und bleibend war, ist aus dieser Tradition geflossen. Die großen Väter des 4. Jahrhunderts: ein Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, sind alle große Verehrer und Schüler des Origenes gewesen. Mit dem Eintreten des Christentums in die griechische Geisteswelt im 2. Jahrhundert und seit dem Beginn ihres Konkurrenzkampfes mit den dort herrschenden Strömungen war die Transformation der Religion Jesu

und der Apostel in die hohe Intellektualität des Clemens und Origenes unvermeidlich geworden. Der Prozeß ihrer Theologisierung war unaufhaltsam und dauert bis zum heutigen Tag.

Im übrigen wäre nichts falscher als die Vorstellung, daß der suprarationale Charakter des Glaubens durch seine rationale Behandlung verlorengegangen wäre. Das genaue Gegenteil ist der Fall. Erst durch die letztere wird die Grenze des Rationalen erkannt, und gerade der Vergleich mit einer Philosophie wie der Platos mußte schnurstracks zu dieser Einsicht hinführen. Die Platoniker der Zeit des Clemens und Origenes waren vollkommen bereit, eine höhere Art der Anschauung anzuerkennen, zu der alle dialektisch-begriffliche Bemühung hinführt. Plato selbst hatte im Symposion den Aufstieg der Seele zur Schau der Idee des Schönen als eine Epoptie geschildert, also den philosophischen Erkenntnisvorgang mit der Erkenntnis der Mysterien verglichen. Diese Auffassung des Christentums als Mysterium, die dann in der Kirche allgemein wird, wird von Origenes und Clemens immer wieder betont und führt im weiteren Verfolg zu einer entsprechenden Interpretation der christlichen Liturgie, wie sie besonders von Gregor von Nyssa ausgebildet wurde. Clemens' Kampf gegen die heidnischen Mysterienreligionen ist so heftig, weil er in den Mysterien die lebendigste Form individueller Frömmigkeit erblickt, die das Heidentum damals noch besitzt. Er stellt das Christentum daher als das einzig wahre, unendlich viel tiefere Mysterium dar. Das geschieht in seinem Protreptikos, einer literarischen Form, deren die griechischen Philosophen sich seit Aristoteles zur Verkündigung ihrer Verheißungsbotschaft vom seligen Leben bedient hatten, indem sie die Philosophie als den Weg zu diesem Ziel hinstellten. Genau so tut es Clemens in seinem gleichbetitelten Werk, und im Paidagogos, direkt an die griechische Paideia anknüpfend, empfiehlt er Christus als den wahren Erzieher.

Wir können hier nicht die Entwicklung dieser Ideen in den folgenden Jahrhunderten verfolgen; sie gipfelt in der schöpferischen Arbeit der griechischen Theologen des 4. Jahrhunderts, vor allem der großen Kappadokier Basilius von Caesarea, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, durch die das Christentum die beherrschende geistige Macht des römischen Weltreichs wurde. Bis auf Konstantin standen sich Staat und Kirche feindlich gegenüber, wie noch zuletzt die große Christenverfolgung unter Diocletian gezeigt hatte. Die Erklärung des Christentums zur Staatsreligion löste dann das Problem keineswegs mit einem Schlage und auf eine rein mechanische Weise. Dieser Staatsakt stellte die Führer der Kirche vor unermeßliche neue Aufgaben. Im Innern der Kirche galt es, die gewaltigen Gegensätze zu überwinden, die sie schwächten, um ihrer Rolle gewachsen zu sein, die morsche Gesellschaft und ihr Gefüge innerlich zu festigen, wie es

Konstantin von der Rezeption der christlichen Religion erhoffte. Für diese Aufgabe war es unerläßlich, die intellektuell widerstrebende Bildungsschicht zu gewinnen. Dazu fühlte sich die durch Origenes auf eine bis dahin ungeahnte geistige Höhe gehobene theologische Führerschaft der Kirche des griechischen Ostens befähigt. Wir verstehen diese Generation und besonders die Kappadokische Schule nur dann wirklich, wenn wir sie nicht nur als Theologen im Sinne eines Athanasius oder Methodius begreifen, sondern in dem ganzen Reichtum der Kultur, die sie repräsentieren. Hier finden wir nicht nur die Idee Christi als des wahren Pädagogen oder der christlichen Religion als einer neuen Paideia, sondern es ist klar, daß Basilius und die beiden Gregore, der von Nazianz und der von Nyssa, nichts geringeres im Auge haben, als die volle Realisierung dieses Gedankens in einer von christlichem Geiste durchdrungenen Kultur, in der keine der wesentlichen Formen der griechischen Tradition fehlen durfte. Die neue Kultur mußte die Kraft haben, das herrschende Vakuum des Geistes, das jedermann, auch die Verteidiger des überkommenen Hellenismus, fühlte, zu füllen und die klassischen Formen mit lebendigem Inhalt zu beseelen. Was ihnen vorschwebte, war, eine wahre Renaissance, in der Altes und Neues sich befruchtend durchdrangen, heraufzuführen. Der spätantike, literarische und philosophische Klassizismus ihrer Zeit, wie ihn Basilius und Gregor von Nazianz als junge Leute an der Universität Athen kennen gelernt hatten, so viel sie ihm auch persönlich verdankten, vermochte das nicht zu leisten. Das zu glauben, war der tragische Irrtum des späteren Kaisers Julian, der zur gleichen Zeit mit ihnen in Athen studierte und dort seine romantische Idee einer Rückgängigmachung der Entwicklung zum Christentum konzipierte. Aber andererseits war auch für eine kulturell primitive Form des Christentums die Aussicht gering. So ging man daran, eine eigene christliche Literatur im Sinne der klassischen Vorbilder zu schaffen, eine christliche Beredsamkeit und Philosophie, Dichtung und Lebensform, ein christliches soziales Ethos und eine neue Idee von der Stellung und Aufgabe des Weltherrschers. Das Prinzip alles Klassizismus ist der Gedanke einer schöpferischen μίμησις, doch sie sollte von der imitatio Christi getragen sein, um vor dem Leerlauf eines bloßen epigonischen Formenkultus bewahrt zu bleiben. Man darf von einem christlichen Humanismus jener Zeit sprechen, der sich von dem heidnischen eines Himerius und Libanius deutlich abgrenzt, der aber doch zugleich auch bewußt von den Errungenschaften der griechischen Geisteskultur Gebrauch macht. Wie Moses in der Weisheit der Ägypter erzogen wurde, so wollte man der hellenischen Paideia mächtig sein. Dabei war man sich über die Schwierigkeit der Aufgabe völlig klar. Denn die Anwendung griechischer Philosophie auf die Fragen des Glaubens barg die Gefahr in sich, diesen

mit dem Platonismus gleichzusetzen. Was als Häresie im Lauf der Zeit ausgeschaltet wurde, war meistens solcher Interpretation der christlichen Anschauungen im Sinne der herrschenden Philosophie entsprungen, so der Arianismus und Apollinarismus. Im Kampfe gegen diese Zuspitzung der religiösen Dinge auf Verstandesfragen sprach Gregor von Nyssa das Wort: Nichts ist so charakteristisch für die Griechen wie der Glaube, daß die Stärke des Christentums im Dogma liege. Das war das Erbe des griechischen Intellektualismus, das sich gerade bei griechisch gebildeten Christen und Theologen doppelt fühlbar machte. Ein wirkliches Verständnis des Griechentums und seines Geistes erwies sich deshalb auch da als notwendig, wo es darauf ankam, seinen Einseitigkeiten entgegenzuwirken.

So entstand im 4. Jahrhundert eine große christliche Literatur in den Formen der griechischen Tradition. Wie die Griechen der klassischen Zeit ihre gesamte Literatur als Inbegriff der griechischen Paideia betrachtet hatten — Hegel würde sagen: als den objektiv gewordenen Geist —, so wetteiferten die christlichen Väter jener Periode, ein Analogon zu dieser einzigartigen Schöpfung des Griechentums zu schaffen. Sie waren dabei des griechischen Geisteserbes in erstaunlichem Grade mächtig. Ihre Stellung zu ihm spricht sich nicht nur in prinzipiellen Äußerungen über die klassische Literatur aus, wie denen des Gregor von Nyssa oder des Basilius, dessen Programmschrift über den Wert des Studiums der alten Dichter für die christliche Jugend auch für den Humanismus der italienischen Renaissance noch maßgebend war, sondern sie spiegelt sich hundertfach in Sprache, Stil und Gedanke dieser Männer. Bewußte Anspielungen und unbewußte Anklänge an die Alten in den Werken des Gregor von Nazianz decken die ganze Breite der erhaltenen griechischen Literatur, und sie stammen aus eigener lebenslanger Vertrautheit mit den großen Meistern. Durch ihren Geist wie durch ihren großartigen Formwillen sind die christlichen Väter selbst die Klassiker der folgenden Jahrhunderte geworden. Doch was ihren Charakter als christliche Humanisten und Erzieher bestimmt, ist nicht nur ihr Leben in der antiken Tradition höchster literarischer und geistiger Form, sondern vor allem ihr Zurückgehen auf den Sinn aller Erziehung und Bildung und auf das Problem der Natur des Menschen, wie sie es vom christlichen Standpunkte aus sahen.

Die eigentliche Quelle und höchste Norm menschlicher Erziehung ist für den Christen nicht die von außen stammende weltliche Weisheit, sondern die Hl. Schrift. In ihr ist alle christliche Paideia enthalten, sie entspricht darin der profanen Literatur im Bereich der weltlichen Bildung. Wir hören diese bewußte Parallele aus der Art heraus, wie ein Gregor von Nyssa die Autoren der Bibel zitiert. Hundertmal heißt es da: der Prophet erzieht uns oder Christus er-

zieht uns oder der Psalmist erzieht uns, dies oder jenes zu tun oder zu lassen. Selbst die historischen Bücher der Bibel werden unter solchem Gesichtspunkt betrachtet. Wir sind gewohnt, die christlichen Autoren in der Perspektive der Dogmengeschichte zu sehen, aber solche Betrachtungsweise, obwohl unentbehrlich vom Standpunkt der Lehre, ist für die Väter selbst stets nur der Ausgangspunkt für die Frage der Lebensgestaltung, und gerade in ihrer Betonung des βίος und der ἀρετή zeigen sie sich als die echten Nachfolger und Fortbildner der klassischen Paideia. An deren Vorbild haben sie das christliche Erziehungsideal entwickelt und damit die Auffassung der Mission des Christentums entscheidend beeinflußt. Ich möchte das mit wenigen Sätzen an Gregor von Nyssa erläutern, dessen Denken an diesem Punkte am tiefsten gedrungen ist.

Wenige haben so wie er den Prozeß des Wachstums der Seele als das Wesen der Erziehung geschildert. Es ist nicht ein rein äußeres, nach dem Gesetz der Natur vor sich gehendes Wachsen wie das des Körpers, zu dem der Mensch ohne sein Zutun gelangt, sondern bewußter Wille und bessere Erkenntnis müssen dieses innere Reifen bestimmen und leiten. Aus der griechischen Philosophie bietet sich dem Nyssener hier das Bild des olympischen Ringers und seines Trainings, der Askesis für die Erlangung der vollkommenen Form. Schon im Denken des NT spielt diese Bildvorstellung eine Rolle, sie bringt aber mit sich den griechischen Gedanken der ἀρετή als fortschreitender Vervollkommnung, τελειότης, auf dem Wege zur Verwirklichung des eigenen Wesens, der eigenen Wesensform. Mehrfach gebraucht Gregor das Bild der Formung, auf griechisch μόρφωσις, des Menschen, das unmittelbar an den antiken Bildungsgedanken anknüpft. Denn Bildung wurde dort wörtlich als der Vorgang des πλάττειν, als das plastische Herausbilden der geistigen und sittlichen Gestalt am Menschen verstanden, wie ich in anderem Zusammenhang dargelegt habe. Das absolut Vollkommene wird zwar auch der Beste nicht erreichen, die τελεία ἀρετή, doch es gibt Stufen der Annäherung an sie. Der wahre Asket, d. h. Selbsttrainer dieser Areté, schaut niemals selbstzufrieden und satt auf das schon Geleistete zurück, sondern streckt sich nach dem, was unerreicht noch vor ihm liegt, in unbeschreiblicher Sehnsucht. Dieses Verlangen, für das Gregor zahlreiche synonyme Ausdrücke verwendet, ist der der menschlichen Seele angeborene, in ihrer Natur und ihrem Wesen wurzelnde Eros nach Verwirklichung ihrer ursprünglichen Form, wie sie einst aus den Händen ihres Schöpfers hervorging. Diese Paideia beruht auf dem für Gregor fundamentalsten Satz der ganzen Bibel, der sich schon in ihrem ersten Kapitel findet (Gen 1 26): Gott schuf den Menschen sich zum Bilde. In ihm steckt potentiell die Erziehungslehre dieses Denkers schon darin. Für ihn ist die Erziehung des Menschen die Rück-

kehr der Seele zu ihrer ursprünglichen, gottgewollten Natur, und er sieht sie sich vollziehen in ihrer stufenweise fortschreitenden Annäherung (ἀνάβασις) an das wahre, göttliche Sein. Sie richtet sich aus auf dieses Sein durch die Kontemplation, die das Leben des Christen erfüllen und bestimmen soll. Sie ist die christliche Parallele zu der vita contemplativa und dem βίος φιλόσοφος der alten Philosophen.

Aber auch die Unterschiede dieser Konzeption und der klassischen griechischen Paideia kann man nicht verkennen. Es ist nicht möglich, sie alle eingehend hier zu erörtern, und ich muß mich auf weniges beschränken. Diese Unterschiede liegen nicht so sehr in dem Unterbau der christlichen Erziehung, den sie mit der profanen gemein hat, wie in der philosophischen Idee beider. Einer solchen Idee war sich die erzieherische Praxis freilich nicht immer bewußt gewesen, aber sie stand doch hinter ihr, und so hatte die platonische Philosophie die weltanschaulichen Voraussetzungen der griechischen Idee der Erziehung des Menschen aufgedeckt. Von dieser Höhe der Betrachtung war die griechische Praxis der Paideia in der Folgezeit alsbald wieder herabgesunken. Mit dem Kommen des Christentums jedoch wurden gerade diese metaphysischen Voraussetzungen wieder zum Problem, und es ist bezeichnend für die Lage, daß Gregor an die platonische Grundlegung aller Paideia anknüpft und von ihr aus das spezifisch Christliche schärfer zu sehen versucht. Die praktische Frage des Basilius, ob man die christliche Jugend die alten griechischen Dichter lesen lassen soll oder nicht, die er bejaht, genügt seinem philosophischen Bruder nicht. Wie kann es überhaupt Erziehung geben in einer christlichen Welt, so scheint Gregor zu fragen. Kann eine Formung im griechischen Sinne überhaupt stattfinden und, wenn ja, kann sie vom christlichen Standpunkt genügen? Schon der Apostel Paulus hatte gefordert: μεταμορφοῦσθε τῷ πνεύματι τοῦ νοός (renovemini spiritu mentis), demgemäß muß Gregors Formungsbegriff den Begriff der Metamorphose in sich aufnehmen. So kommt der Gedanke einer völligen Erneuerung des Menschen hinein, ohne den der Humanismus der Renaissance nicht zu denken ist. Paideia in diesem Sinne ist Renaissance; dies ist der neue Sinn, den der christliche Humanist der platonischen ὁμοίωσις θεῷ, der Verähnlichung mit Gott beilegt.

Aller antike Humanismus, wenn man von einem solchen sprechen darf, wie es mir richtig scheint, ist an dem Gedanken der Nachahmung eines Vorbildes orientiert. Das Christentum hatte diesen Gedanken von Anfang an übernommen, aber ihn auf Christus bezogen. Aller Humanismus war bemüht gewesen, im Menschen nicht nur das Nur-Menschliche zu finden, sondern das aus ihm herauszuholen, was an Göttlichem in seiner Natur lag. Christus schien nun diese Idee in zuvor nicht geahnter Weise zu erfüllen; denn so wie in ihm das Gött-

liche zum Menschen herabgestiegen war, so hob er das Menschliche dadurch zum Göttlichen empor. Der Prozeß der Formung des Menschen wurde in Anknüpfung an den Apostel Paulus zum Prozeß der Gestaltwerdung Christi im Christen. Wir kommen damit zu einem entscheidenden Punkt: zu der Frage der Fähigkeit des Menschen, aus eigener Kraft zum Besitz der Areté zu gelangen. Gregor verneint diese Frage: als Christ sieht er die Möglichkeit dazu einzig mit Hilfe der göttlichen Gnade. Aber er faßt diese Synergie nicht als Cooperation des Menschen mit der göttlichen Gnade auf, sondern als Cooperation des göttlichen Geistes mit der menschlichen Initiative, ja er lehrt eine stete Zunahme der Synergie des Hl. Geistes mit der persönlichen Bestrebung und dem ernsten Ringen des Menschen um das, was die alten Stoiker προκοπή (Fortschritt) nannten, wenn er auch nicht mit den stoischen Philosophen an die Autarkie der Tugend glaubt. Es ist unschwer zu sehen, wie eng auch diese Auffassung vom Anteil des Menschen und vom Anteil der göttlichen Macht mit seiner Paideia zusammenhängt.

Wir gingen aus von dem Wort der Philippusakten über die Paideia Christi. Wenn es zunächst so scheinen konnte, als handle es sich dabei um ein bloßes bon mot, so ist es mir, wie ich hoffe, im Laufe dieses Vortrags gelungen zu zeigen, daß es eine sehr reale geschichtliche Tatsache ist. Das Bemühen um einen Humanismus, der der gewaltigen erziehungsgeschichtlichen Wirkung der christlichen Religion gerecht werden soll, kann an diesen Versuchen, auf dem Boden der alten Kirche und der noch lebendigen Kulturtradition der Antike zu einer concordia discors zu gelangen, nicht achtlos vorbeigehen. Meine Absicht war zunächst eine historische, doch das Ergebnis stellt das Problem als solches von neuem uns vor Augen, und vielleicht klärt der historische Weg doch zugleich auch den Weg zu seiner philosophischen und theologischen Erörterung. Das wäre dann wie die Wirkung des Speers des Telephos der griechischen Sage. Der historische Sinn der Gegenwart, wenn vor die Synthese von Antike und Christentum gestellt, die das späte Altertum, ein Gregor, ein Augustin, zustande zu bringen sich mühte, sieht die Dinge komplizierter, die Gegensätze schärfer, als man es zu jener Zeit und noch zu der der Renaissance vermochte. Er hat nicht so sehr verbindende wie scheidende Kraft. Damit vollstreckt die Philologie und Theologie unserer Generation das Erbe des Historismus. Aber die wirkliche Geschichte ist stets eine große Mischerin der Gegensätze gewesen, die das verborgene Gemeinsame wie der alte Heraklit aus ihnen herausholt und sich an ihm bereichert und stärkt. Im Leben lebt sich zusammen, was sich im Gedanken scheidet. Beide, die humanistische Tradition der Antike und die christliche Religion, sind bedroht von dem gleichen Geistfeind, dem Animalismus. Beide, Antike und

Christentum, glauben: was hülfe es dem Menschen, so er die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an seiner Seele? Beide lehren come l'uom' s'eterna. Ihr Ineinandergreifen läßt sich nicht auf eine Formel bringen, aber meine Arbeit auf dem Gebiet, das ich heute mit Ihnen beschritten habe, stellt mir die Realität dieser Gemeinschaft täglich neu vor Augen. Sie läßt mich auch an ihre Zukunft glauben.

Marginal Notes on The Trial of Jesus

by **Paul Winter**

(268, Creighton Ave., East Finchley, London N 2)

Propterea sanguis Iesu non solum super eos factus est qui tunc fuerunt, verum etiam super omnes generationes Iudaeorum post sequentes usque ad consummationem.

ORIGENES *In Matthaeum* 27:25.

1. Prefatory Note

Two articles by Dr. T. A. Burkill[1] have a bearing upon one of the most controversial topics of New Testament study: the historicity of the Gospel accounts (especially the Marcan) of the causes of the conviction of Jesus of Nazareth and the course of events that led to his crucifixion. It is not my aim to examine here the two papers of Dr. Burkill in detail. In my opinion he has stated his views with clarity, and they are views which I largely share. In the present notes I merely wish to make a few further observations on certain matters that also touch, be it ever so slightly, upon the much disputed question of the nature of the events immediately preceding Jesus' death.

There are scholars who, holding that Jesus was sentenced for political reasons by the Roman authority and consequently put to death in accordance with Roman penal procedure, are inclined to brush aside the question whether in the period concerned the Jewish judicial authorities possessed the right to pass death sentences and to have them carried out without reference to the procurator. Oscar Cullmann for instance states his view in the following form:

[1] "The Competence of the Sanhedrin," *Vigiliae Christianae* 10, 1956, 80–96; "The Trial of Jesus," *Vigiliae Christianae* 12, 1958, 1–18.

"... the whole controversy got off on a sidetrack. The discussion centered exclusively on the juridical question of the right of the Jews to carry out capital punishment on their own authority. The discussion of this specialised question yielded no result, and in all probability the question is insoluble. But the principal question — whether Jesus was condemned by the Romans or by the Jews — was thus lost to view. Yet its answer does not depend on this side-issue[2]."

Cullmann's conclusion is indisputable. Whatever the competence of the Jewish judicial authorities in capital cases might have been in the time of Jesus, it remains that Jesus was executed in the Roman fashion, as laid down by Roman law. The fact that this punishment was restricted to certain classes of persons — to which Jesus belonged — and was confined to certain categories of crimes — amongst which the charge laid against Jesus was included[3] — makes the conclusion inevitable that the court whose sentence was carried out in this manner was a Roman court. So far, Cullmann's opinion is sound. Yet the discussion of the Sanhedrin's competence should not be lightly dismissed. Examination of the extent of the Sanhedrin's judicial authority is relevant to the issue. Admittedly it is not the only, or the decisive, point on the clarification of which the solution to our problem depends. Even if it were established that the Sanhedrin did possess the right to try Jewish defendants in capital cases, and did have the competence to ensure that the sentences of death pronounced were carried out, we would still be without definite knowledge of the grounds and judicial procedure by which Jesus of Nazareth was put to death; but we would have considerably narrowed the field of enquiry and have gone some way towards disentangling the knotted threads of the rendering of Jesus' trial given in the Gospels. The question of the Sanhedrin's juridical authority is hence of paramount importance since the answer to that question will necessarily reflect on the historical reliability of evangelical Passion Narratives. It may not solve all the problems which those narratives place before the historian, but it will be of assistance in an attempt to arrive at a more valid assessment of the relevant issues if and when we come to some assurance with respect to the Sanhedrin's competence.

It is often overlooked that Mark nowhere mentions any restriction of the Sanhedrin's authority to carry out the judgments it had passed. We must be wary of construing an artificial composite from the descriptions of Jesus' trial in the four Gospels. To read into the Marcan account a statement which comes from John rather than making for

---

[2] *Der Staat im Neuen Testament* (Tübingen, Mohr, 1956), English translation *The State in the New Testament* (London: SCM Press, 1957), p. 42.

Compare Bennett Harvie Branscomb: *The Gospel of Mark* (*Moffatt New Testament Commentary*; London 1937), pp. 283—288, 292—295.

[3] *Auctores seditionis et tumultus vel concitatores populi pro qualitate dignitatis aut in crucem tolluntur aut bestiis obiciuntur aut in insulam deportantur.* (Depending on their civic status, persons who cause sedition and upheaval or who incite the mob are liable to crucifixion, or are thrown to the beasts [in the arena], or are deported to an island). Digestae XLVIII 8, 3, 4 (*cf.* 19, 38, 2).

clarification adds to confusion[4]. There is nothing in Mark to the effect that the supreme council of the Jewish nation lacked the authority to carry out the sentence pronounced in Mc 14 64 b. If the Second Evangelist had possessed such information as is provided in Jn 18 31 b he would have passed it on to his readers so as to motivate his story and explain why Jesus, already sentenced to death, was arraigned for further trial before the procurator. He would have clarified why Jesus, if sentenced ὑπὲρ τῆς βλασφημίας, was actually executed on the basis of a different charge. As it stands, the Marcan account is wanting in coherence; it remains *unexplained* why the prisoner was handed over to Pilate if sentence had already been passed. We must credit the Second Evangelist with enough perspicacity to have noticed this lack of cohesion. As he does not mention any legal impediment attaching to the Sanhedrin's authority, we have to presume that he knew of no such impediment.

In the Acts of the Apostles we read of legal cases dealt with by the Sanhedrin — and they all concern religious offences. When Paul is accused in Corinth and the proconsul decides that it is a religious matter[5], he refuses to try the case; yet when the Apostle is accused of a political offence in Philippi[6], the praetor takes action. Roman officials were generally anxious to respect the autonomy of *peregrini* in the provinces. In Palestine Greeks as well as Jews had jurisdiction in non-political matters over their respective citizens, and the Romans were as a rule careful not to encroach upon these prerogatives[7]. Josephus on the whole looks unfavourably on the activities of Roman procurators in Palestine, but he never suggests that any of them assumed jurisdiction over Jews in a case of religious significance; the cases he records of Jews having been put to death at the order of a procurator invariably involve political, never religious, offenders[8].

[4] The trial of Jesus in Mark and that in John are two quite different matters. The Jesus in Mark is not the same as the Jesus in John — they speak differently, act differently, die differently. The Jesus in Mark is arrested on the 15th Nisan, sentenced to death at night, is bound after trial, sentenced a second time, is raised to the cross at 9 a. m., and dies at 3 p. m. The Jesus of John is arrested on the 14th Nisan, put into fetters immediately, sentenced at about mid-day, led to his execution in the afternoon, and dies towards evening. The Jesus of Mark has his cross carried by Simon of Cyrene; the Jesus in John bears it himself. The one cries out from the cross "Why hast thou forsaken me?"; the other converses with bystanders and dies contented in the knowledge that "it has been accomplished." The Marcan Passion Narrative scarcely admits of being "supplemented" with items derived from John.

[5] Acts 18 12-17. [6] Acts 16 20. 38.

[7] Note the polite tone in Petronius' letter to the Municipal Council of Doris and his reluctance to interfere (Josephus, Ant. XIX 303—311).

[8] *E. g.* the λησταί whom Festus and Albinus ordered to be put to death; the examples are numerous.

Apart from offences of a political character Roman jurisdiction in Palestine in the first seven decades of our era was confined to persons who enjoyed the privilege of Roman citizenship. The provincial population, including most of the Jews, were subject to their own legal institutions. Although recognizing this to be so, many scholars make an exception insofar as the infliction of the extreme penalty, the administration of a death sentence, is concerned. They maintain that the right to inflict capital punishment was reserved to the procurator. This they deduce from the statement in B. J. II 117 where Josephus reports that Coponius, on his despatch to Judaea, was entrusted with full powers by Augustus, and from Jn 19 11. But the deduction is unsound. When Josephus says that the procurator was empowered by the emperor to the extent of inflicting capital punishment — μέχρι τοῦ κτείνειν λαβὼν παρὰ καίσαρος ἐξουσίαν — he refers to the political and executive authority which Augustus, in his capacity as the Head of the Roman State, had delegated to Coponius. Josephus does not thereby imply a limitation of the Sanhedrin's former powers, nor does he report anywhere else that the Sanhedrin's right to try Jews for capital offences and carry out such sentences as it had passed was in any way curtailed by Augustus or his successors. There is abundant evidence that even in the period *after* the death of Jesus the supreme council of the Jewish nation exercised the function of a judicial tribunal in trying Jews on charges which involved capital punishment[9] and inflicting the death penalty[10]. It has every

[9] The fact that executions were carried out may be deduced from the rule "The property of those executed by the State falls to the king; the property of those executed by the Law Court belongs to their heirs" (Mishnah Sanh ii 3, T. B. Sanh 48b).

Philo — quoting a letter of Agrippa I — records that even a high-priest who entered the Holy of Holies, unless he did so in the exercise of his sacerdotal duty, was liable to the death penalty (Legatio ad Caium 307).

A Roman citizen who transgressed Jewish Law by entering the Inner Court of the Temple was put to death in accordance with that law (Philo, Leg. ad Caium 212; Josephus, B. J. V 194, VI 125, 126, Ant. XV 417; *cf.* Acts 21 28 b. 29; Mishnah Kelim i 8. A slab of limestone bearing an inscription which supports Josephus' report was discovered by Clermont-Ganneau in 1871 in Jerusalem; it is now in the Činili Kiöšk Museum in Istanbul. According to the Greek text of B. J. V 194 the inscription was in Greek or Latin; according to the Slavonic Josephus it was trilingual). It is unbelievable that Jewish magistrates had less authority in respect of Jewish offenders than in respect of Romans.

A report on rabbi Yoḥanan ben Zakkai's procedure of testing the trustworthiness of witnesses in capital cases implies that there were occasions when this procedure was followed (Mishnah Sanh v 2; T. B. Sanh 9b, 41a).

[10] Incontestable evidence has survived of three actual trials:

(a) the trial and execution by stoning of Stephen (Acts 6 12 7 58);

(b) the execution by burning of a priest's daughter — reportedly of the name Imarta

appearance of special pleading if all these instances are either represented as irregularities, tacitly tolerated by an indulgent Roman government, or are dated in the short interval of the reign of Agrippa I between the procuratorship of Marullus and that of Cuspius Fadus. It is one of the merits of Burkill's presentation that in the articles referred to he does not resort to this facile expedient. His refusal to evade difficulties in this fashion contributes to the value of his argument.

The observations which follow are not meant to cover the whole ground of the difficult and ramified problem of Jesus' trial but merely to draw attention to certain factors which are liable to be neglected.

2. The High-Priest's Insignia of Office

There is an item in the complex interrelationship between Roman and Jewish administration in Judaea during the period in which the trial and execution of Jesus took place, that may be of little significance in itself, — and yet it is illustrative of the division of powers which resulted from Roman indirect rule and the nominal continuance of Jewish national institutions. From the arrival of Coponius to the departure of Pontius Pilate, Roman procurators had the custody of the high-priest's official vestments[11]. The practice was not instituted by the Romans, but had been carried over by them from Herodian times, Herod the Great and his son Archilaus having had good reason to be suspicious lest a high-priest, the Anointed of the Lord, should show signs of an independent spirit. The costly stole and other insignia[12] of the hierarch were kept in a stone-chamber in the Antonia

---

bath Tali — convicted of adultery (Mishnah Sanh vii 2; Tosefta Sanh ix 11; T. Y. Sanh vii 24b; T. B. Sanh 41a); from the wording in the Babylonian Talmud (Sanh 52b) it would appear that Eleazar ben Ṣadoq recollected two instances in which the death penalty had been carried out by burning, but this may be due to a misapprehension on the part of the late rabbinical recorder;

(c) the trial and execution by stoning of James (Ant XX 200).

A further case, though the evidence is disputable, is that of the trial and execution by stoning of Ben Ṣtada (or Soṭada) (Tosefta Sanhedrin x 11; *cf.* T. Y. Sanh vii 25, T. B. Sanh 67a). Of interest are the differences, concerning points of law, between the report from the Tosefta and the rules of the Mishnah relating to the infliction of capital punishment: sentence of death was pronounced on the same day on which the trial took place; a majority vote of one was considered sufficient to arrive at a verdict of "guilty"; judges who had voted for acquittal were in cases like that of Ben Ṣtada considered justified to retract their vote to the accused's detriment.

[11] Ant XV 408, XVIII 93; *cf.* Ant XX 6, 7.

[12] In Ant XV 403 Josephus speaks only of the stole worn by the high-priest when he offered sacrifices; in Ant XVIII 90, however, Josephus explicitly refers

under a triple seal, affixed jointly by priests, Temple officials, and the Roman military commander. From there they were removed and handed over to the high-priest before any occasion on which he was required to wear the formal dress and other insignia of his office; after each such occasion they were returned to Roman custody. Josephus mentions that this procedure was observed before and after the annual three high festivals — Passover, Pentecost and the Feast of Booths — and the Day of Atonement[13]. There is no reference to other occasions in his writings. Under Roman suzerainty the practice lasted in fact only for about thirty years, from 6 to 36 CE. Vitellius, anxious to regain Jewish confidence in the Roman political administration of the country, requested and obtained the emperor's consent to restore the high-priest's vestments to Jewish custody[14].

Keeping the stole and other apparel of the highest Jewish dignitary under military custody, and handing them over to him only on certain pre-arranged occasions, was a precautionary measure designed to retain control of the hierarch's actions and to guard against any surprise move he might make in his official capacity. Small as the matter was in itself — though, no doubt, rankling to the high priest's pride — it made sure that the Jewish high-priest who as such presided over the nation's senate, the Great Sanhedrin[15], would not exercise his authority without being strongly reminded of Rome's military presence.

---

to other appurtenances of his apparel: ἡ στολὴ τοῦ ἀρχιερέως καὶ πᾶς ὁ αὐτοῦ κόσμος, leaving thus no doubt as to the fact that all insignia had to be deposited in safekeeping of the Roman authorities; in Ant XX 6 Josephus mentions the χιτών of ankle-length and the sacred stole. A description of the various appurtenances of the high-priest's apparel is given in Ant III 151—178.

[13] Ant XVIII 94. [14] Ant XV 405, XVIII 90, 95.

[15] Many Jewish scholars deny that there was any connection between the high-priest and the Jewish Law Court, and maintain that we have to differentiate between the latter, the בית דין which exercised jurisdiction in religious matters, and the συνέδριον or γερουσία which dealt with political affairs only. (See Adolf Büchler *Das Synedrion in Jerusalem und das große Beth-Din in der Quaderkammer des jerusalemischen Tempels, IX. Jahresbericht der israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien*, Wien 1902. Büchler is followed by Solomon Zeitlin and Sidney Benjamin Hoenig.) Although the evidence is problematical, on the whole the picture in the New Testament and Josephus appears closer than later rabbinical records to the reality of the first century. Even the Mishnah contains evidence to this effect. It records for instance that the Sanhedrin was competent to declare war and to set up subordinate sanhedrins "for the several tribes" (Mishnah Sanh i 5). The body that had such authority could not have been an institution that was exclusively concerned with ensuring compliance with religious legislation, but the Supreme Council of the nation, and was as such presided by the high-priest who in pre-Herodian times had been the Head of State.

What precise purpose was served by a precautionary measure of this sort? It cannot have been intended to impede the Jewish priesthood in their sacerdotal ministrations in the Temple. Never at any time before the year 70 CE was it Roman policy to put obstacles in the way of Jewish worship and prevent the high-priest from fulfilling his cultic obligations. On the contrary, the Julian and Claudian emperors sought to facilitate the observance of Jewish religious customs as best they could. The Emperor himself set an example by sending his gifts to the sanctuary in Jerusalem. Hence the custody of the high-priest's insignia could not have been meant to prevent him from exercising purely religious functions or from attending to his ceremonial duties in the Temple. The reasons must lie elsewhere.

We cannot say, on the basis of information at our disposal, on what occasions other than the performance of sacerdotal duties Jewish high-priests were required to wear the insignia of their office. It is probable that they did so on occasions of State such as a visit from some foreign prince or Roman legate, and also when presiding over the senate of the Jews, the Sanhedrin of 71 members. There is no doubt whatever that the Sanhedrin enjoyed under procuratorial administration autonomous rights over a wide range of internal affairs, which certainly included jurisdiction in accordance with the religious law of the land[16]. Because of the Sanhedrin's important position it was reasonable from the Roman point of view to protect themselves against the possibility that the Sanhedrin's powers would be used in a manner contrary to Roman interests. The custody of the high-priest's insignia — if the high-priest were required to wear some of these in his capacity as the president of the senatorial assembly — would ensure that the procurator would have ample notice in advance when the Sanhedrin was going to meet. We have no definite evidence that Jewish high-priests were required by custom to wear their official insignia when they presided over the Great Council, but it is arguable that on solemn occasions they would do so, especially in a law case considered to be of such importance that the decision was referred to the supreme judicial institution of the nation.

By holding the high-priestly insignia under seal the procurator would then be in a position to keep check on the Sanhedrin's official meetings and perhaps make sure as far as possible that the Council would discuss only such agenda of which he had prior knowledge. The supposition that the high-priest had to wear his insignia on other occasions also than those

---

[16] »Auch in der Zeit der ... Römer ward der Rest von Autonomie, welcher der Nation verblieben war, durch das Synedrium ausgeübt«. Julius Wellhausen, *Die Pharisäer und die Sadducäer. Eine Untersuchung zur inneren jüdischen Geschichte* (Greifswald 1874), p. 28. »Le Sanhédrin jugeait ... les affaires religieuses. Il pouvait appliquer toutes les peines prescrites par les lois juives, inclusivement les différentes sortes de peines capitales, et les faire exécuter lui-même«. Jean Juster, *Les Juifs dans l'Empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale* (Paris, Librairie Paul Geuthner, 1914), tome second, p. 133; *cf.* pp. 139—142.

incumbent on him in his sacerdotal capacity is to some degree supported by the report that, at a time when the country was in upheaval, the procurator, Cuspius Fadus, demanded the return of these insignia to Roman custody[17]. Perhaps another report from the same source, concerning the complaint by Jewish citizens of the high-handedness of Ananus II, will help to clarify the situation. This complaint, though rooted in disapproval of the execution of Jesus' brother James[18], was formally directed not against the execution as such, but against the fact that Ananus had convoked the Council without due authorization: ὡς οὐκ ἐξὸν ἦν Ἀνάνῳ χωρὶς τῆς [τοῦ ἐπάρχου] γνώμης καθίσαι συνέδριον[19]. The illegality of Ananus' action lay not in the fact that he had James executed, but that he convened the Council without authorization from either his Roman or his Herodian political superiors[20].

It is well to repeat that our information does not allow us to say with certainty how the high-priest was robed when the Sanhedrin met. We may, however, legitimately assume that he wore on such occasions at least some of the insignia appertaining to his status[21].

---

[17] Ant XX 6, 7. [18] Ant XX 200—203.

[19] Whilst not attaching undue force to purely speculative arguments, we may consider the possibility that Ananus II had filled vacancies on the Sanhedrin without awaiting the procurator's *placet*. The Romans did not abolish the Council's authority in internal Jewish affairs, yet they were anxious to have control of its activities. The custody of the official vestments of the president would have been a convenient way of preventing the Jewish Senate from meeting without the consent and approval of the representative of the Imperial Government. Although not prevented from exercising its judicial and other functions in accordance with national custom, the Sanhedrin was nevertheless carefully watched by the procurators.

[20] In Ant XX 216—218 we read that king Agrippa II convened the Sanhedrin for the purpose of passing a new ordinance. It would appear that after the year 36 CE supervision over the activities of the Sanhedrin passed to a certain extent to the last members of Antipater's House.

Agrippa II did not assemble the Sanhedrin for a juridical matter. But Josephus, on reporting the case, again asserts that obedience to law was strictly enforced by the Sanhedrin; persons found to have transgressed the Law were liable to punishment.

[21] Mc 14 63 — ὁ δὲ ἀρχιερεὺς διαρήξας τοὺς χιτῶνας αὐτοῦ λέγει . . . — unfortunately does not dispel our uncertainty; χιτών, Ionic κιθών, Doric κιτών, is an old Greek word (Odyssey I 437, XIV 72, XV 60; Herodotus I 155, 195, VII 91, 139) meaning originally the linen undergarment worn by a male person. It was later also used of linen undergarments of female persons, and still later of undergarments made from any material. The word may have come into the Greek language by way of Asia Minor, by "Aegaean" or "Minoan" contacts (see J. Huber: *De lingua antiquissimorum Graeciae incolarum, Commentationes Aenipontanae IX*, Wien 1921, p. 31). χιτῶνες in Mc 14 63 is thus not a *terminus technicus* of the official robes of Jewish high-priests. Noteworthy is, however, the fact that in Mc 14 63 it refers also to the outer garments for which the word τὰ ἱμάτια might have been used, a vocable occurring in Mc 10 50. There is then some possibility that whoever was responsible for the report in Mc 14 53 b, 55-64 chose the vocable χιτών because of its

It is a curious circumstance that just at the moment when the procurator who had been in office when Jesus was tried and sentenced was recalled from Judaea[22] — and soon after the then officiating high-priest, Yosef Kayafa, was deposed[23] — the custody of the priestly vestments was restored to Jewish hands. An intriguing coincidence, indeed.

3. Strangulation in the Mishnaic Code

The Mishnah tractate Sanhedrin includes rules of Jewish judicial procedure that come from various periods. Scholarly scepticism as to whether these rules were ever operative[24] is unjustified. The legal provisions enumerated in the Mishnah were each in force at some given time[25], although they may never have been in force collectively. In the eyes of the compilers statutes and practices from different eras assumed the form of a harmonious whole, and the rabbis made little effort to specify what regulations were operative in any particular period.

As it now stands the Mishnah contains provisions that obviously come from a period when the Great Sanhedrin had ceased to be the governing body of the Jewish nation, and merely exercised the functions of a rabbinical court, a בית דין. There is for instance the provision that the Sanhedrin might conduct its business either within or without the Land of Israel[26] — a clause clearly devised when this body of councillors had ceased to represent the Senate of the nation and, though still bearing its time-honoured name, was no more than a magisterial bench of experts on matters of religious law. The Mishnah also stipulates that if a capital case were tried, and any student who happened to be in the audience offered to plead for the accused, he should be given a chance to speak; if by his plaidoyer he secured the defendant's acquittal, the successful advocate was permitted, for the

similarity in sound with כֵּיתוֹנָא, transliterated by Josephus as χέθον or χεθομένη (Ant III 153). No definite conclusions can be based on the occurrence of this word in the Marcan trial account.

[22] Ant XVIII 89. [23] Ant XVIII 95.

[24] George Foot Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim* (Cambridge Mass. 1927): "The rules of procedure impress us as purely academic" (vol. 2, p. 187); "Not less palpably academic are the modes of execution" (vol. 2, p. 187, n. 6).

[25] We should probably here exempt the stipulation stating that a defendant on whose guilt on a capital charge the judges were unanimously agreed should be acquitted (Mishnah Sanh iv 1; *cf.* the statement by rabbi Kahana in T. B. Sanh 17a). Such a provision would be practicable only if there were a corollary provision making it obligatory that at least one of the judges would *ex officio* cast his vote for the accused's acquittal. Without this corollary the stipulation would have had preposterous results.

[26] Mishnah Makkoth i 10.

day, to retain his seat amongst the members of the court[27] (according to a parallel report he was permanently co-opted on to the tribunal[28]). This may not be just imagination — the report may offer a glimpse of the situation when the Sanhedrin had exclusively juridical functions — but certainly it does not fit in with the state of affairs when it exercised legislative and administrative responsibilities as the Supreme Council of the nation[29].

It is unlikely that the descriptions of penal procedure presented in the tractate Sanhedrin conform with practices that were in force at the time of Jesus' life. Before the present Mishnah was compiled, there existed the Mishnah of rabbi Aqiba, and earlier still there prevailed older regulations embodied in the 'First Mishnah'(possibly connected with rabbi Yishmael ben Elisha)[30]. All the ordinances, however, from the 'First Mishnah' to the one which we possess, were based on principles of rabbinical-pharisaic exegesis. As the Pharisees were not the ruling group within the Senate of the Jewish nation in Jesus' time, the probability is that Jewish judicial procedure was then largely determined by Sadducaean principles. What the particular ordinances were in which those principles found their expression, and whether these ordinances had been handed down orally without being embodied in a written 'code', or had been incorporated in such a 'code,' are disputed questions. As long as there existed a central authority in the Great Sanhedrin of Jerusalem, and outlying subordinate tribunals could easily contact the central authority, there was no necessity to lay down in writing what regulations should apply in the administration of the Law. Sadducaean administration of justice, probably established in 'common' as against 'statutory' law, could dispense with prescriptions as to the implementation of the

[27] Mishnah Sanhedrin v 4.

[28] ". . . if there is substance in his words, they acquit him, and he [the advocate] would never go down from there," Tosefta Sanhedrin ix 3.

[29] Julius Wellhausen, *o. c.*, p. 31, 40—41.

It is, however, possible that the stipulation in Mishnah Sanhedrin v 4 (concerning the defender of a person who was accused of a capital offence) might have been operative — even before the year 70 CE — in proceedings before a lower court, a sanhedrin of 23 members.

Some of the provisions of tractate Sanhedrin appear to be borne out by the narrative of Susanna (Greek additions to Daniel). Compare Susanna 49: the convicted person's return from the way to execution upon the offer of new evidence, and retrial of the case (Mishnah Sanh vi 1); Susanna 50: the defender takes his seat amongst the judges (Sanh v 4); Susanna 54. 58: ὑπὸ τί δένδρον ἴδες αὐτούς (Sanh v 1: rabbi Yoḥanan ben Zakkai's method of testing evidence "even to enquiring about the stalks of figs"); Susanna 60: . . . ἐφίμωσαν αὐτοὺς καὶ ἐξαγαγόντες ἔρριψαν εἰς φάραγγα resembles the Pharisaic form of stoning (Sanh vi 4).

[30] Mishnah Sanhedrin ii 4.

basic Law. The Sadducees denied the compulsory character of 'bye-laws' not contained in the Torah; they would thus scarcely have gone to the trouble of codifying such 'bye-laws'. From what we know of Sadducaean tenets[31], we might be right in assuming that the Sadducees would demand rigid observance of Old Testament precepts, whilst Pharisaic instruments of law represented a more flexible interpretation of the Torah, adjusted to contemporary needs and conforming with current ways of thought. Such differences as there were between the two main Jewish parties would be reflected in their methods as to how the Law should be applied. We know for certain that the penalty of death by burning was inflicted according to Sadducaean practice in the strict sense[32], quite different from what the Mishnah classified as 'burning'[33]. We may presume that stoning in Sadducaean penal practice was carried out rather in the manner indicated in Acts 7 58. 59 than in Mishnah Sanh vii 4. We have evidence that the Sadducaean interpretation of the Law concerning the punishment of false witnesses in capital cases differed from that of the rabbis[34] and their Pharisaic predecessors. Yet all we know of Sadducaean practices in detail, comes from records composed by their opponents. No 'Sadducaean Code' is extant.

The present writer holds the view that Sadducaean judicial procedure was governed by the adherence to ancient custom, handed down orally, but never promulgated in the form of a written Code.

Various scholars have based an argument for the opposite view on the Megillath Ta'anith[35] in which the mention of a "Book of Decrees" occurs. The information obtainable from this source is hardly sufficient to warrant a definite opinion. The Aramaic text merely reads: בארבעה [עשר] בתמוז עדא ספר גזיזרתא = *on the four[teen]th Tammuz the Book of Decrees was abolished* (Meg Ta'anith 10). A Hebrew scholiast who centuries later added a gloss to this passage explained that it referred to the abrogation of a Sadducaean judicial code. He augmented the scanty information of Meg Ta'anith by presenting a disputation, imaginary or real, between exegetes who adhered to Pharisaic and to Sadducaean principles, respectively.

---

[31] Ant XIII 297.

[32] Compare the description given by rabbi Eleazar ben Ṣadoq (Mishnah Sanh vii 2, Tosefta Sanh ix 11, T. Y. Sanh vii 24b, T. B. Sanh 52b); see footnote 10 supra.

Josephus (Ant IV 248) reports that unchastity of betrothed women was normally punished by stoning (καταλευέσθω), but if the offending party was a priest's daughter, her penalty was to be burned alive (καιέσθω ζῶσα). As Josephus does not add any qualification to his statement, we must assume that when he spoke of burning he had in mind the form of execution which rabbi Eleazar ben Ṣadoq described.

[33] Mishnah Sanhedrin vii 2. [34] Mishnah Makkoth i 6.

[35] Adolf Neubauer, *Mediaeval Jewish Chronicles and Chronological Notes* (*Anecdota Oxoniensia*), vol. 2 (Oxford 1895), pp. 3—25; the relevant passage on p. 8—9).

According to this mediaeval gloss, the Pharisees upbraided their Sadducaean opponents for holding views which had no support in the Pentateuch. The glossator's assignment of rôles to the two religious parties is surprising: the Sadducees could have criticised the Pharisees for adopting new-fangled ideas that had no foundation in the precepts of Written Law, but scarcely vice versa. For it was the Pharisees who by dexterous methods of hermeneutics gave new meanings to the words of the ancient book. Whilst far from being fond of innovations, they frequently felt compelled to enact new rulings which, however, they presented as being based upon ancient authority and as having been revealed to no other than Moses himself. When necessary, they would take a text, forcing their own meaning into the words of the Torah, and interpret it to suit prevailing needs and present circumstances, under the pretext of complying with old law[36]. The stress under which the Jews lived in the second century made it necessary to resort to such expedients. Leaders of the Jewish people, determined to preserve Israel's religious identity, insisted that the connection with the past must not be broken. Yet many of the ordinances of the past had outlived their usefulness and could no longer be literally applied. Hence the endeavour of the rabbis to uphold the Law in its completeness, and where this proved impracticable, to give at least the appearance of continuing in its observance. The rabbis knew what they were doing. From rabbi Eleazar of Modin, a contemporary of Aqiba, comes the saying "He who discloses aspects in the Torah (המגלה פנים בתורה) which are not in accord with rabbinical teaching (שלא כהלכה) has no portion in the world to come"[37]. Rabbis and Pharisees were aware of the fact that their method of forcing the meaning of scriptural passages was sometimes tortuous[38]. It is hence surprising to read that a reproach of making innovations to the Law should have been launched by the Pharises themselves against the Sadducees.

[36] Abraham Geiger, *Sadducäer und Pharisäer* (*Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben*, vol. 2, Breslau 1863): ». . . die Pharisäer verstehen sich zu einer exegetischen Künstelei, um dem Leben eine Concession zu machen, ohne das Bibelwort verdrängen zu müssen« (p. 22); ». . . sie gingen . . . in die Bedürfnisse des Lebens, der sich . . . entwickelnden Verhältnisse ein und waren bemüht, denselben die bestehenden Vorschriften anzupassen« (p. 27); »Sie waren zwar bemüht, das bestehende Gesetz dem Leben anzupassen . . . suchten sich [jedoch] mit dem Worte des Gesetzes abzufinden, ja ihre neuen Anordnungen in das alte Wort hineinzulegen« (p. 27).

[37] Mishnah Pirqe Aboth iii 15 (16); *cf.* Aboth di Rabbi Nathan ch. 26.

[38] The rabbis knew what they were doing — and at times they could be less solemn about it than rabbi Eleazar of Modin was. This is exemplified by an anecdote in the Babylonian Talmud (Menaḥoth 29b) that tells the following delightful story: When Moses left the earth and ascended to heaven, he found the Almighty scribbling flourishes and ornamental lines upon every letter of the Torah. Moses asked God what he was doing, and God replied: in generations to come there will be a man, Aqiba ben Yosef, who will deduce heaps and heaps of rules from each little stroke of the pen. Moses expressed a wish to see that man. God granted his request; when Aqiba's time came, Moses descended to earth and visited Aqiba's school-house where he took a seat in the back-row amongst the freshmen. There he listened to learned discussions, overcome and bewildered, because he was unable to follow the scholarly argumentation.

The Hebrew gloss to the Megillath Ta'anith, explaining that the Sadducees possessed a written code in which specific penalties were prescribed for various crimes, yields no historically reliable information[39]. The "decrees" mentioned in the Aramaic document could have been those imposed at some time by a foreign government[40], and the scholiast who added his gloss many centuries later might have erroneously identified the ספר גזרתא with a Sadducaean Code. "It is a critical error," in the words of George Foot Moore, "to take [the glossator's] learned combinations for tradition"[41]. Moore speaks of "uncritical confidence with which scholars have erected imposing historic constructions on this foundation of sand"[42].

Following the advice of Moore, we need not concern ourselves with the gloss to the Megillath Ta'anith in our quest for the penal procedure valid in the first century. If the Sadducees, as Josephus asserts[43], disputed the binding force of regulations that were not embodied in the Torah, it is not likely that they formulated their ordinances in any written form. We have the Pharisaic code of judicial procedure in the tractate Sanhedrin of the Mishnah; we have no corresponding record of Sadducaean legal practice. However, if the forms of implementing a statute differed in Sadducaean and Pharisaic pro-

---

When, finally, a difficult problem arose and one of the more advanced disciples was bold enough to ask rabbi Aqiba whence he derived his authority to lay down a ruling that would settle the matter, Aqiba replied: הלכה למשה מסיני, *it is a ruling which was given to Moses on Mount Sinai*. Whereupon Moses felt much elated, and his self-confidence was restored.

[39] »Einige Abweichungen im Gebiete des Rechtsverfahrens führt nur der Scholiast zur Fastenchronik als streitig an, aber sicher blos als eigene Conjectur«. Abraham Geiger, *Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwicklung des Judenthums* (Breslau 1857), p. 148; » [des Glossators] einzelne Angaben haben gar keinen selbständigen Werth, es steht ihm keine wirkliche Überlieferung zu Gebote, sondern er ist auf Combination angewiesen«. Julius Wellhausen, *o. c.*, p. 63 (*cf.* pp. 61—62).

Further: »Der Verfasser der Anmerkungen zur Fastenrolle hatte eine vorzügliche Quelle vor sich gehabt, sie behandelte eine Diskussion zwischen Sadduzäern und Pharisäern, er hat sie misverstanden und glaubte sie zur Erklärung eines Festtages verwenden zu dürfen . . . Der vielgenannte sadduzäische Strafkodex ist . . . endgültig zu begraben«. Rudolf Leszynsky, *Die Sadduzäer* (Berlin 1912) p. 80.

Compare also Jacob Z. Lauterbach, "The Sadducees and Pharisees. A Study of their Respective Attitude towards the Law." *Studies in Jewish Literature issued in Honor of Professor Kaufmann Kohler* (Berlin 1913), pp. 176—198, p. 178, n. 1, p. 186; Jean Juster, *o. c.*, tome I, p. 25; Hans Lichtenstein, »Die Fastenrolle. Eine Untersuchung zur jüdisch-hellenistischen Geschichte«, *Hebrew Union College Annual* vol. *VIII—IX* (Cincinnati 1931—32), pp. 257—351, p. 295, etc.

[40] Solomon Zeitlin, *Megillat Taanit as A Source for Jewish Chronology and History in the Hellenistic and Roman Periods* (Philadelphia 1922), p. 83; George Foot Moore, *o. c.* vol. 3, p. 27, 45—46.

[41] *O. c.*, vol. 1, p. 160. [42] *O. c.*, vol. 3, p. 46. [43] See note 31 supra.

cedures, the basic penalties for certain offences were the same as those in the Torah.

Mishnah Sanh vii 1 mentions four ways of inflicting the death penalty:

(a) סקילה *stoning,*
(b) שריפה *burning,*
(c) הרג *slaying,*
(d) חנק *strangling.*

The first three of these modes of execution are recognized in the Old Testament; the fourth is not.

There is no evidence that a capital sentence passed by a Jewish court was ever carried out by strangling[44] prior to the second century of the present era.

This has important implications. The rabbis who compiled the Mishnah, and their predecessors who enacted the ordinances and regulations it contains were not innovators. They conceived of their task in terms of preserving: the very name 'tannaim' means *repeaters.* Even when their interpretation of the Law moved with the spirit of

[44] Josephus mentions cases of strangling that were carried out at the order of Herod the Great. One such instance is the assassination of Hyrcanus II. Josephus states that Herod showed to the Sanhedrin a letter sent to Hyrcanus by Malchus of Arabia (Ant XV 173) purporting to exculpate his arbitrary action on the grounds of necessity of state in the face of conspiracy. Josephus does not say that the Sanhedrin passed sentence upon Hyrcanus. On the contrary, he reports that it was Herod himself who gave the order for strangulation (B. J. I 433, Ant XV 176).

Another instance occurred when Herod decided to do away with his own sons Alexander and Aristobulus. Again Herod brought no formal accusation against his sons before the Sanhedrin, but tried to forestall possible charges of illegality by consulting the Emperor in Rome. Having been authorized by Augustus, he conducted an enquiry before a joint council consisting of members of Herod's own household and of Roman dignitaries. This enquiry took place outside Jewish territory in Beyrouth and was presided over by Roman officers (B. J. I 538). Eventually Alexander and Aristobulus were strangled at their father's command in Sebaste, again a non-Jewish town (B. J. I 551, Ant XVI 394). Herod's arbitrary actions in dealing with opponents and with members of his own family (Ant XV 87, 229, 231, 236, XVI 319, XVII 44, 167, 187) do not permit deductions as to what was Jewish legal procedure. When he accused his wife Mariamne (Ant XV 229), Herod chose to do so not before the Sanhedrin, but before a circle of members of his own household (οἰκειότατοι, B. J. I 443), and he applied a similar procedure against the wife of his brother Pheroras (B. J. I 571, Ant XVII 56).

From his youth Herod was wont to treat legal restrictions with indifference; he put large numbers of people to death in violation of Jewish law (B. J. I 209): καὶ γὰρ Ἡρώδης ... ἀπέκτεινε ... πολλούς, παραβὰς τὸν ἡμέτερον νόμον, ὃς κεκώλυκεν ἄνθρωπον ἀναιρεῖν καὶ πονηρὸν ὄντα, εἰ μὴ πρότερον κατακριθείη τοῦτο παθεῖν ὑπὸ τοῦ συνεδρίου (Ant XIV 167). Though these words are recorded in the form of a speech addressed by Jewish leaders to Hyrcanus II, they describe the situation in

the times, they were, on principle, anxious to give the appearance of strictly preserving the letter of the Law. Rabbinical devotion to the Torah, embodying the Will of God — once revealed, immutable forever — need not be doubted. The introduction into the Mishnaic Code of a new method of capital punishment, unheard of in the Old Testament, is a glaring departure from all the principles which the rabbis professed and to which they normally adhered. There must have been compelling causes which induced them to depart from their principles in this instance and which moved the repeaters to act as innovators.

Before we examine *why* a new mode of administering the death penalty was introduced, the fact *that* it was introduced should be appreciated in its correct perspective. Codifiers of law do not invent new practical measures for enforcing the law unless this law is actually in effective use. The fact that an entirely new method of execution was added to those inherited from earlier times proves incontrovertibly that at the time of the codification of the Mishnah, capital punishments were being inflicted upon persons whom Jewish rabbinical courts had sentenced to death. If it had been merely the intention of the codifiers to give an academic compendium of past legal customs — for purposes of theoretical study without any thought of practical application in the present — they would have been content to enumerate such methods of execution as had been established in the past, but would scarcely have added a new one. The introduction into Jewish penal procedure of strangling (smothering by a towel) makes it clear enough that executions *de facto* took place in pursuance of instructions issued by Jewish law courts, whatever the situation *de lege* was in relation to the State authorities.

With this in mind, it is now necessary to consider why Jewish lawyers of the second century should have seen fit to institute an additional punitive measure for carrying out sentences of death. We can dismiss the suggestion that execution by strangulation had been instituted as a more humane way of inflicting the extreme penalty. The Mishnah leaves no doubt that strangling was held to be more severe than decapitation[45].

Judaea which Josephus knew *from his own experience*. His own acquaintaince with the legal system of the country, as it existed until the year 70 CE, gave Josephus the words to compose the speech in question.

Besides strangling his victims, which was unknown at the time in Jewish penal procedure, Herod applied Jewish forms of execution, like burning, in cases for which they were not provided (B. J. I 655, Ant XVII 167).

[45] Mishnah Sanhedrin vii 1: "The order of severity is: burning, stoning, strangling, beheading"; *cf.* T. Y. Sanh vii 24b, T. B. Sanh 50b: "strangulation is more severe than decapitation."

That strangulation was a relatively new instrument in Jewish penal law at the time when the Mishnah was being compiled becomes plain when a comparison is made between the specifying ordinances referring to offences punishable by stoning, by burning, or by beheading (Mishnah Sanhedrin vii 4—11, viii 1—7, ix 1—6) and those appertaining to strangulation. The former are most detailed and circumstantial; they contain stipulations in the nature of *Durchführungsverordnungen* (provisions whereby a statute may be implemented) which go back to the earlier Mishnah of rabbi Aqiba and the Mishnah before rabbi Aqiba's time. When the Mishnah's survey of expert opinions, given with all minutiae, is compared with the scant specifications concerning crimes punishable by strangulation (Mishnah Sanhedrin xi 1—6)[46], it cannot be doubted that the latter method of execution had been used for a relatively short period when the present Mishnah came into existence.

What, then, was of such compelling influence that the rabbis of the second century were induced to add a fourth punitive measure to the three prescribed in the old Law?

Sometimes it has been conjectured that the introduction of strangulation into Jewish penal law was due to a pious desire on the part of the executioners to facilitate the task of the Almighty when the bodies of those whom they had executed would be resurrected to stand for judgment in a Higher Court[47]. This argument carries little

---

See Adolf Büchler, »Die Todesstrafen der Bibel und der jüdisch-nachbiblischen Zeit«, *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, vol. 50 [Neue Folge 14], 1906, pp. 539—562, 664—706. ». . . die Strafe [der Erdrosselung] . . . muß . . . zu den schwersten gezählt werden« (p. 683).

[46] The note in Mishnah Sanhedrin ix 6 referring to rabbi Aqiba's opinion on the punishment of persons of non-priestly descent who arrogated to themselves to serve in the Temple is "purely academic." There was no Temple in Aqiba's time.

Cf. Adolf Büchler. *l. c.*, p. 677.

[47] Adolf Büchler, *l. c.*: »Es ist . . . möglich, daß die Pharisäer in ihrem Kampfe mit den Sadduzäern betreffs des Auferstehungsglaubens die Erhaltung des Körpers für das Grab anstrebten und dadurch, daß sie auch dem Verbrecher . . . den Körper nicht vernichten lassen wollten, den Glauben an die Auferstehung im Volke zu festigen suchten« (p. 558; Büchler remarked that this theory had first been suggested by N. Brüll in בית תלמוד, vol. 4, pp. 7ff.); ». . . das Streben, den Körper des Hinzurichtenden nicht . . . zu vernichten« (p. 686) is made to account for the novel method of execution.

Further Josef Blinzler, »Die Strafe für Ehebruch in Bibel und Halacha. Zur Auslegung von Joh viii 5«, *NTS* vol. 4, 1957, pp. 32—47. »Es steht fest, daß die Rabbinen . . . statt der alten Strafe der Steinigung die Erdrosselung empfohlen haben. . . . Hier scheinen . . . verschiedene Motive . . . wirksam gewesen zu sein. . . . Die Pharisäer verlangten, daß der Körper des Verurteilten nach Möglichkeit unversehrt und unverändert bleiben solle, was anscheinend mit ihrem Auferstehungsglauben

weight. Established legal practices are frequently defended by philosophical and theological speculation; seldom does such speculation motivate the introduction of new practices into judicial procedure. Men alter their methods of applying the law as a result of objective circumstances — facts of a harder core than cogitation of a theological type.

It may be objected that this is an *a priori* assertion made regardless of the evidence, and as such without validity when ascertaining the causative forces responsible for the enactment of the rabbis when they introduced strangulation into Jewish penal procedure. Does the opinion that execution by strangling was instituted with regard to the resurrection-faith (it being implied that the executioner wished to preserve his victims' bodies unmutilated) stand up to scrutiny? The belief in resurrection was widely held among Jews at least from the second pre-Christian century onwards. Evidently for some 250 years this belief had no practical results in bringing about any alteration in the methods of administering the death sentence. It might be argued that until the year 70 CE the Sadducees largely determined how the Law of the Old Testament was to be applied in actual cases that were brought before a court. The Sadducees did not share the belief in resurrection. With the elimination of Sadducaean influence Jewish law courts might have been guided to a greater extent by Pharisaic principles. Although this is true, the argument fails to explain the introduction of strangulation into the second-century ordinances of Jewish courts, for had the resurrection-faith been the motive for this introduction, the former procedures of stoning, burning[48] and beheading condemned persons would have been abolished altogether. Each of these methods involved a disfigurement of the body of those subjected to such treatment. Yet these methods of inflicting the death penalty were not abolished; they were retained along with the new method of strangulation — the new not superseding the old, but supplementing them[49]. Thus the argument

---

zusammenhängt« (pp. 38—39). David Daube, »Evangelisten und Rabbinen«, *ZNW* vol. 48, 1957, pp. 119—126. »Die hergebrachten Hinrichtungsarten . . . werden durch die neuen . . . ersetzt . . .; und Erdrosselung wurde zur Normalform der Hinrichtung« (p. 122).

[48] 'Burning', in Mishnaic terms, was admittedly virtually identical with strangulation. *Cf.* note 33 supra.

[49] There are cases in the Old Testament where apparently the form in which the death penalty was to be carried out remained unspecified. Under Mosaic Law such cases were dealt with by stoning, which was the standard procedure in ancient Israel. In Leviticus ch. 20, for instance, stoning is mentioned at the beginning (v. 2) and the end (v. 27), and this covered such cases where מות יומת occurs without any mention of the particular method of execution, the exception being Lev 20 14 where

from religious motives fails to elucidate the determining factor behind the innovation.

Facing the problem and taking into account the political conditions under which Jews in Palestine lived in the second century of our era, we shall have little difficulty in eliciting the reason for the innovation. The destruction of Jewish statehood in the year 70 deprived the Jewish judiciary of their powers to deal with capital cases as they had done during the whole of the procuratorial period. No longer could Jewish criminal courts run the risk of operating openly and officially. "The sanhedrin, as a political institution with . . . legislative, executive and judicial powers, came to an end with the fall of Jerusalem . . . The sanhedrin which succeeded the political body was essentially a rabbinical school, which also came to function as a sort of ecclesiastical court whose powers were derived solely from its moral influence over those who remained loyal to Judaism"[50]. If sentences of death — which still continued to be passed even after the year 70 — were to be carried out by stoning, by burning, or even by beheading, an element of publicity would be involved in each such instance. That had to be avoided. We may safely assume that Roman authorities would not have been particularly disturbed if a few provincials were put to death on the instructions of rabbinical courts — provided the sufferers were of no influence by Roman standards — but Roman proconsuls in Syria were reluctant to give official sanction to such action. Rabbinical courts then, though they continued to exercise jurisdiction even in capital cases, were constrained to find a method of carrying out the death penalty more likely to evade detection than the methods formerly in use. There is evidence that in certain cases a death sentence passed by the rabbis remained ineffective and was never carried out. It was no more than an academic pronouncement, the court lacking the power to put its verdict into effect. It was left to God, or fate, to fulfil the court's judgment[51]. In other instances, when executions *were* carried out, it was done *secretly* because of the political danger that would attend a public execution. The methods formerly in use — burning, stoning, beheading — would have been a flagrant contravention of Imperial Rule. Strangling and the similar procedure that went under the name of 'burning' provided convenient

---

burning is explicitly stipulated. The apparent 'gap' in Mosaic legislation provided the rabbis with an opportunity to introduce strangulation; compare the view of rabbi Yonathan: "By every unspecified death in the Torah strangulation is meant" (T. B. Sanh 52b).

Cf. Adolf Büchler, *l. c.*, pp. 664—669, 674—676.

[50] T. A. Burkill, "The Trial of Jesus," *Vigiliae Christianae*, vol. 12, 1958, p. 3.

[51] *Cf.* T. B. Sotah 8b, Sanh 37b.

ways of escaping detection[52]. Such was the reason why the rabbis, otherwise so meticulous in their compliance with the letter of the Torah, resorted to the expedient of execution by strangling, *thereby bringing into their statute book a new form of inflicting capital punishment of which the Old Testament had known nothing.*

The establishment of the real cause why strangulation was added to the Old Testament modes of execution and was introduced in Jewish penal procedure during the second century is of significance in assessing the Sanhedrin's judicial competence before the year 70 CE. No case is known of any death sentence passed by a Jewish court that would have been carried out by strangulation before that year. Executions known to have been carried out by Jewish legal institutions during the procuratorial period[53] were still carried out in the traditional manner as stipulated in the Old Testament. Prior to the year 70 the situation did not call for the introduction of a method of execution

---

[52] Γίνεται δὲ καὶ κριτήρια λελῃθότως κατὰ τὸν νόμον, καὶ καταδικάζονταί τινες τὴν ἐπὶ τῷ θανάτῳ, οὔτε μετὰ τῆς πάντη εἰς τοῦτο παῤῥησίας, οὔτε μετὰ τοῦ λανθάνειν τὸν βασιλεύοντα. καὶ τοῦτο ἐν τῇ χώρᾳ τοῦ ἔθνους πολὺν διατρίψαντες χρόνον μεμαθήκαμεν καὶ πεπληροφορήμεθα. Origen, Epistola ad Africanum 14 (MPG 11, col. 84). *This first-hand testimony from the beginning of the third century provides us with a better assessment of the reasons for the introduction of strangulation into the Mishnaic penal code than modern speculations about the influence of the resurrection-faith.*

It was not unknown in ancient times that the statement in Jn 18 31b containing the Jews' reply to Pilate about their lack of competence to carry out death sentences (if such had been passed by a Jewish judicial tribunal) did not accord with fact. Hence various attempts to give to that statement a more restricted meaning. Augustine, in In Ioannis Evangelium Tractatus CXIV 4, tried to get round the difficulty by explaining: *Intelligendum est eos* (= Iudaeos) *dixisse non sibi licere interficere quemquam, propter diei festi sanctitatem, quem celebrare iam coeperant* (MPL 35, col. 1937) and Chrysostom, In Ioannem Homilia LXXXIII 4, has the same explanation: εἰ δὲ λέγουσιν »οὐκ ἔξεστιν ἡμῖν ἀποκτεῖναι οὐδένα«, κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνόν φασιν. ἐπεὶ ὅτε γε ἀνῄρουν καὶ ἄλλῳ τρόπῳ ἀνῄρουν . . . (MPG 59, col. 452). Yet in the Fourth Gospel the trial of Jesus takes place before the festival, and the words in Jn 18 31b contain an absolute denial of authority, not merely a statement to the effect that there were limitations of what might be done on certain specific days.

There are also statements in Justin's Dialogus cum Tryphone Judaeo which may have a bearing on the question; *e. g.* Dial XVI: οὐ γὰρ ἐξουσίαν ἔχετε αὐτόχειρες γενέσθαι ἡμῶν διὰ τοὺς νῦν ἐπικρατοῦντας· ὁσάκις δὲ ἂν ἐδυνήθητε, καὶ τοῦτο ἐπράξατε (MPG 6, col. 512). *Cf.* Dial CXXXIII: τὸν Χριστὸν ἀποκτείναντες οὐδ' οὕτως μετανοεῖτε, ἀλλὰ καὶ ἡμᾶς .....φονεύετε, ὁσάκις ἂν λάβητε ἐξουσίαν (MPG 6, col. 785) It is possible, but by no means certain, that Justin could have had referred to the authority of the Sanhedrin. Another possibility is that he had here in mind oppressive measures enacted by the messiah Shimeon ben Kosebah against the adherents of another messiah, Jesus.

[53] See note 10 supra.

adapted to be carried out in secret. The conclusion is inescapable: before the year 70 CE the Sanhedrin had full jurisdiction over Jews charged with offences against Jewish religious law, and had the authority openly to pronounce and carry out sentences of death where such penalty was provided in Jewish legislation. Not before 70 CE was the Sanhedrin deprived of its right to administer capital punishment to persons it had tried and sentenced to death[54].

(To be completed in the next issue.)

The Notion of Miracle with Special Reference to St. Mark's Gospel

by **T. Alec Burkill**
(Ray Lodge Manse, Woodford Green, Essex)

In his presentation of the life of Jesus as the earthly career of the Messiah, St. Mark makes liberal use of wonder-stories. Such stories seem to have circulated widely in the primitive Christian communities and to have constituted an important category of the church's traditions concerning the life of its founder. The evangelist therefore does not deviate from the prevailing Christian attitude when he lays emphasis on the miraculous element in the Lord's ministry. He shares the apostolic conviction that the Messiahship is made manifest in the wonders which Jesus performs; in St. Mark's estimation, as in that of the church generally, Jesus' miraculous deeds are proof of his divine origin and evidence of his supernatural power. This conception was an essential factor in the exposition of the apostolic gospel of the crucified Messiah[1]. There was nothing incomparable about the mere fact of Jesus' crucifixion as such; no doubt many worthy men had suffered martyrdom on a Roman cross. But those who bore witness

---

[54] Statements in the Talmud to the effect that the Sanhedrin had to abandon the Hall of Hewn Stones and moved to the bazaar (חנות) forty years before the Temple was destroyed (T. B. Shabb 15a, Abodah zarah 8b, Sanh 12a 41a, Rosh bashanah 31a) were at a later time, when Christianity had become the religion of the Roman State, interpreted in the sense that the Sanhedrin had lost its juridical competence. (T. Y. Sanh i 1 18a, vii 2 24b). This interpretation was prompted by apologetic aims — it served as a defence to Christian reproaches that the Sanhedrin had sentenced Jesus to death.

From other statements in the Talmud, *e. g.* Soṭah 8b, Sanh 37b, it is evident that no change in the Sanhedrin's competence of jurisdiction occurred before the year 70 CE.

[1] Cp. J. R. Seeley, *Ecce Homo* (London 1865), Pt. 1, Ch. 5.

to the apostolic faith discerned in the crucifixion of Jesus a supreme act of divine condescension and voluntary humiliation, and it was this discernment that was the creative condition of the gospel they proclaimed. He who, as the Messiah of God, was endowed with transcendent might, yet came not to be served, but to serve and to give his life for the redemption of sinful humanity (cp. Mk 10 45); or, to use phraseology derived from St. Paul, he who was pre-existent with God emptied himself, took the form of a servant and became obedient even to the extent of dying on a cross (cp. Phil 2 5 ff.). Thus the apostolic doctrine of the Messiah's humiliation presupposed the belief that Jesus possessed supernatural power which he exercised in the interest of human salvation and not for his own private ends. Nevertheless, as Wrede maintained[2], although St. Mark holds that the miracles of Jesus are expressions of his messianic authority, he takes the view that they could not be recognised as such by the people who witnessed them. But quite apart from the nice problems connected with the influence exerted by the evangelist's conception of the secret upon his representation of Jesus as a worker of miracles, there are certain important questions of a more general kind frequently raised by the modern reader of the gospels, and it is with these that we are mainly concerned in the present paper.

In any attempt to determine the significance of the miraculous in primitive Christian thought it is of first importance that modern ideas on the matter should be carefully distinguished from the ancient outlook. An investigation of primitive religion indicates that from earliest times the notion of miracle has been very closely associated with the feeling of unfamiliarity or unusualness. Etymological research in different languages suggests that a miraculous happening is primarily a happening which is in some sense of an extraordinary character; and both anthropological and psychological studies have shown that it is a deep-seated habit of the human mind to make a broad distinction within the field of experience between ordinary and extraordinary occurrences. The former tend to be taken for granted, whereas the latter seem to require special explanation; and it appears to be a primitive tendency of the mind to explain an extraordinary occurrence by referring it to some kind of mysterious power which has chosen to invade the world of ordinary experience and to interfere with the normal course of events. In this way an unusual event becomes miraculous in the sense of bearing witness to the action of a supernatural power. It is at once a δύναμις and a σημεῖον since it is pregnant with extraordinary potency and testifies to the immediate presence of an

[2] See his work, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (Göttingen 1901); cp. my article in *Theologische Zeitschrift*, vol. 12 (1956), pp. 585 ff.

agency from a transcendent sphere. The coming of the transcendent power presents itself as something arbitrary or capricious, and the natural psychological reaction is one of suspended activity in face of the unknown and the unpredictable. Thus, besides giving rise to numinous feelings of awe and wonder, the miraculous frequently has a paralysing effect on the mind[3].

When the notion is understood in this light, it is seen that there is no such thing as a purely objective miracle; an unusual occurrence only becomes miraculous (that is, a sign of the presence of a supernatural agency) through the aid of some measure of intellellectual interpretation on the part of the experiencing subject. And the subjectivity of the miraculous is just as palpable when the term is understood in a modern sense and taken to indicate an event which is out of harmony with or inexplicable by the scientifically ascertained laws of nature. The employment of the word "ascertained" in this definition clearly brings out the subjective character of the notion defined; the miraculous is relative to what the subject knows about the ways in which nature behaves. Accordingly, an objective miracle could not truly be said to exist unless one were already acquainted with all natural causes and with all the possible modes of their manifold operations! And when it is asserted that an event which is scientifically inexplicable results from the intervention of a supernatural agency, still more subjective interpretation is introduced. For in this case it is not only held that the miraculous occurrence is inexplicable on the basis of ascertained laws of nature; it is also implied that the occurrence, while being comprehensible when construed as the effect of a supernatural cause, cannot be understood by ascribing it to any association of purely natural causes, whether known or unknown.

If, then, the miraculous necessarily involves intellectual interpretation on the part of the experiencing mind, the miraculous subject-matter of religious documents belongs to the realm of human beliefs rather than to that of so-called facts as they are commonly disclosed in sense-perception. It is true, of course, that wonder-stories, such as those included in the gospels, deal with objective facts of perceptual experience. But the stories were neither composed nor preserved for the sake of the perceptible facts they relate, as, for example, a particular instance of the removal of a disease or of the cessation of a storm. As they are presented in the narratives such facts are charged with religious significance; and they were only narrated for the sake of the theological interpretation which they were

[3] There are anticipations of this kind of experience in early childhood and in the life of animals; cp. J. Sully, *Studies of Childhood* (London 1895), pp. 205f., and C. Lloyd Morgan, *Animal Life and Intelligence* (London 1890), p. 339.

believed to require. It is therefore erroneous to suppose that the aim of historical investigation should be to seek out the unadulterated facts — in contradistinction to the beliefs with which they are united in the narratives — with a view to the presentation of an alternative mode of explanation designed to prove more acceptable to the modern scientific mentality. Indeed, one may doubt whether any solid ground of pure fact could be arrived at by an analysis of any particular story of this category. If we take, for example, the account of the stilling of the storm in Mk 4 35-41, the historian is hardly in a position to affirm that a storm actually ceased with surprising suddenness while Jesus and his disciples were on the water, and that this unadulterated fact, really due to some atmospheric phenomenon, was misinterpreted by those who witnessed it and ascribed to the agency of a supernatural cause. Moreover, quite apart from this difficulty of discovering particular instances of pure fact, such a procedure could not offer a genuine historical explanation of the miraculous subject-matter of the narratives. As we have seen, that subject-matter is conditioned by beliefs, and beliefs are elucidated not by being dismissed, but by being considered on the background of the world of ideas to which they properly belong.

The mentality which prevailed in the eastern empire during the first century A. D. did not make the hard-and-fast distinctions to which the modern mind is accustomed, and men resorted more readily to the notion of supernatural causation. What we understand by the scientific attitude may have been foreshadowed in the schools among Stoics, sceptics and medical practitioners who swore allegiance to the ideals of the Hippocratic oath, but generally, ancient thought does not exemplify that interest in the abstract and the impersonal which is necessary for the systematic observation of the working of natural causes. The primitive division of phenomena into the categories of the usual and of the unusual still profoundly affected man's understanding of the world and, judged by scientific standards, this is an extremely inexact method of differentiating the multifarious items of experience. Any kind of object, independently of its intrinsic properties, could be included in the category of the unusual and ascribed to a transcendent cause, provided that the manner of its presentation was not expected by the experiencing subject. The mind tended to pass lightly over the distinction between the animate and the inanimate worlds, and non-living things, as well as animals and human beings, were frequently thought to be acting under the direct influence of a supernatural agency. Also, an occurrence might be unusual to one person, but not to another; and it was partly because of the vagueness of the notion of the unusual and partly because of the imperfection of contemporary knowledge concerning natural processes, that

there was ample room for the free exercise of the imagination in the interpretation of phenomena and the assignment of their causal conditions. What is deemed to be invalid or phantastic is dependent upon the criteria of truth which the judging mind adopts, and those criteria are largely determined by the intellectual atmosphere of the prevailing culture. Hence if prevalent ideas familiarise the mind with the notion of supernatural causation and supply no precise means of determining the occasions for its proper employment, much scope is afforded for the unfettered display of personal preferences and imaginative idiosyncrasies in historical explanations. Indeed, as historians have often observed, when one considers the mentality of the age, one cannot but be impressed by the relative sobriety of the accounts of the miraculous contained in the canonical gospels.

But it is not sufficient merely to state that the evident predilection for the notion of supernatural causation in ancient explanations of outstanding phenomena was due to the inadequacy of contemporary knowledge concerning natural processes. This inadequacy was itself conditioned by what appears to have been a widespread feeling that proximate causes, as we understand them, are trivialities and not veritable causes at all. The idea of cause appears to have taken its rise in the personal transactions of the individual with his environment, and in primitive thought the activities of other entities tend to be construed after the analogy of the subject's own acts of volition. Experience presupposes that the individual subject, who is acted upon by the outer world, acts upon the surrounding conditions of his existence in response to their manifold demands; and it seems that from the early dawning of conscious experience the subject is aware (however vaguely) of himself as at once patient and agent, as at once effect and cause. Others affect him and he affects others. Thus the actions and reactions of entities generally are wont to be interpreted in terms of the dynamic interrelations between the subject and his environment, and causation is most readily understood anthropomorphically as effectual action informed by a purpose. When therefore the habitual behaviour of entities is disturbed by some unusual phenomenon, the unsophisticated mind is prone to seek an explanation not in the impersonal conception of a particular concurrence of proximate causes as such, but by resorting to the teleological notion of a transcendent being (or beings) who has decided for some purpose to interfere with the usual course of events. The transcendent being may be thought good or evil according to the character of the occurrence which calls for an explanation; but on certain occasions a painful or injurious occurrence could be ascribed to the intervention of a beneficent being as, for example, when it is adjudged to be a punishment inflicted on men for their offences against divine laws.

It was in accordance with the tendency to elaborate and systematise such primitive notions that in Jewish thought during the closing centuries of the pre-Christian era there arose the dualistic doctrine of an evil spritual kingdom in conflict with the kingdom of God[4]. In the developed form of this cosmology the numerous supernatural beings of early Semitic belief are swept into the service of one or other of the two opposing forces which are continually striving against each other for the domination of man and the universe in which he lives. Each of the transcendent kingdoms is organised after the manner of an oriental state (a conception which probably shows the influence of Zoroastrian ideas) and has a supreme commander who stands at the head of a vast hierarchy of subordinates and directs the strategic operations of his hosts. The arch-demon, who is in command of the evil kingdom, has several names assigned to him — Satan, Mastema, Beelzebub, Beliar, Asmodaeus (the last a Persian word). The agents of Satan are also designated in different ways: שֵׁד is the usual rabbinic term and corresponds to the Greek δαιμόνιον; among other terms are: רוּחַ רָעָה / πνεῦμα πονηρόν / "evil spirit" and רוּחַ טוּמְאָה / πνεῦμα ἀκάθαρτον / 'unclean spirit."

Various traditions regarding the origin of the demons were in circulation. The earliest of these is based on the myth contained in Gen 6 1 ff. which describes the birth of giants as the result of the illicit unions between the sons of God and the daughters of men. A midrashic expansion of the story explains that when the giants died their spirits became the demons who soon began their work of corrupting mankind. But eventually, after pleadings by Noah (who was later entrusted with special medical knowledge) and counter-pleadings by Mastema, God decided to imprison nine-tenths of the demons, as he had previously imprisoned their angelic progenitors, and thus limited their nefarious activities by leaving only a tenth of their complement under the effective command of Satan (Jubilees 10 1 ff.). According to another tradition, the demons are incompleted creations of God; towards the end of the sixth day of the cosmogonical week God was in process of creating them but had not time to provide them with bodies owing to the advent of the sabbath[5]. A hypothesis which has the support of Josephus sets forth the view that the demons are the spirits of the wicked dead who enter into living people and kill them unless power to ward off the evil invaders can be obtained[6].

[4] Cp. T. W. Manson, *The Teaching of Jesus* (Cambridge 1935), pp. 152ff., E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums* (Stuttgart 1921/23), vol. 2, pp. 95ff., Strack-Billerbeck (Munich, 1922/28), vol. 4, pp. 501ff., E. Klostermann, *Das Markusevangelium* (Tübingen 1935), pp. 14ff.

[5] Cp. Strack-Billerbeck, vol. 4, p. 506.

[6] See *Bell*, 7, 6, 3.

Nevertheless, although Satan's demonic agents are essentially incorporeal, they are by no means devoid of all physical properties. They are sometimes thought to be equipped with wings or to be sufficiently like human beings to eat and drink and to reproduce their kind. They are generally invisible, but in certain circumstances they may appear in human or some other form. Their activities are not confined to particular regions of the world or to particular times of the day. They inhabit both the earth and the atmosphere and can inflict harm on men at any hour; yet they have their favourite haunts such as wastes and ruins, places ritually unclean (cemeteries, sewers, unwashed hands etc.), pools of water, and the vicinity of certain trees and shrubs; and they are particularly dangerous during the hours of darkness. Human troubles of all sorts could be ascribed to demonic action[7]. Evil spirits spoil man's material possessions; they corrupt his soul by inciting him to sin and undermine the health of mind and body by causing diseases of every kind. Indeed, the last-mentioned view was so familiar among the rabbis that they frequently refer to an illness in terms of the evil spirit which is supposed to cause it.

But though the demons belong to the kingdom of Satan, they may act in the service of God on certain occasions by executing divine judgment on the wicked; and this is a clear indication that the dualism of the general cosmological theory was not carried through with perfect logical consistency. Jewish monotheistic conviction (a legacy of the great prophets) required that God should be regarded as the sole creator and the sole ruler of the universe, and this precluded the possibility of the development of an absolute metaphysical dualism. It is true that the demons are usually referred to as though they were autonomous beings freely acting according to their own evil designs; but as soon as the matter is considered in relation to first principles, it is seen that the demons can perform their work only because God allows them to do so. Whatever authority Satan and his hosts may have exercised in the world since the days of Enoch (when men began to serve false gods), it is, in the last resort, authority derived from God, the one disposer of all power, whose omnipotence will be finally proved in the messianic age by the total destruction of the kingdom of evil. Thus the whole scheme is fundamentally teleological in the sense that its essential category of explanation is provided by the conception of purpose. God's will is the ultimate ground of the universe and his sovereign purpose presides over the entire course of cosmic history. But among God's creatures are certain beings (angelic and human) who are endowed with the capacity to choose between right and wrong and to pursue purposes which run counter to the moral demands of

[7] Cp. S.—B., vol. 4, pp. 507ff., 521ff.

the creator. And it was thought that the sufferings and misfortunes of common experience arise from particular instances of the misuse of such freedom because, in virtue of a divinely constituted principle of retribution, sin brings baneful consequences in its train; and so, for example, it could be explained that the demons owe their existence to the lapse of the angels and that they began to afflict man on account of his waywardness.

These considerations, then, afford some indication of the world in which Christianity originated and elaborated its own distinctive doctrine. Not that the Jews of the period subscribed to a carefully defined and completed system of official cosmology. But there were certain commonly accepted beliefs of wide application which exercised control over thought and determined the general character of the prevailing outlook on the world. Furthermore, despite the exclusivism of the Jews and the uniqueness of their ethical monotheism, their ways of thinking were not unaffected by the cultural traditions of other nations. We have already referred to the infiltration of ideas from Persian sources into the Jewish tradition. But in the first century of the Christian era the interaction of cultures had become much more extensive and complicated. Greek was now the general language of commerce and of civilisation in the eastern empire, and the imperial government had established an order which facilitated travel. The consequence was that ideas could be diffused over wide areas with remarkable rapidity and this stimulated the development of Hellenistic culture — that strange amalgam of beliefs and practices derived from primitive magic, Greek philosophy, Orphic religion, Babylonian astrology, doctrines from Egypt and Persia[8]. Jewish religion, too, made its contribution to this comprehensive syncretism especially through the synagogues of the dispersion and the translation of its sacred literature into Greek[9]. Thus there came to be a certain community of ideas among the peoples inhabiting the eastern Mediterranean region. It is true that Judaism, thanks largely to the spirit of Pharisaism, was not greatly affected by the welter of Hellenistic doctrines. But on the level of popular thought, and to a greater degree in the dispersion, beliefs were current among the Jews which had also found currency in the surrounding world of Hellenistic civilisation.

Thus the belief that demons cause human ills was prevalent among Jews and Gentiles alike, and with it went a number of associated ideas concerning the practical means of resisting and overcoming demonic power. It was generally assumed that such power could not be successfully dealt with by man's efforts alone without

[8] Cp. E. Bevan, *Hellenism and Christianity* (London 1921), pp. 91ff.
[9] Cp. E. Meyer, *op. cit.*, vol. 2, pp. 353ff.

the aid of a divine being whose power was held to be greater than that of the demons. An assumption of this kind underlies St. Paul's words in Eph 6 10 ff. where he exhorts his readers to be strong in the strength of the Lord on the ground that their struggles are not against flesh and blood, but against the world-rulers of this darkness, the spiritual hosts of wickedness in the heavenly places. The apostle here interprets the conception in a strictly ethical sense; the required divine power is made available through the practice of a virtuous life or through the personal fulfilment of God's moral demands. But in popular thought it was more commonly supposed that supernatural assistance against the demons is to be gained by a special knowledge of occult truths or by mysterious magical practices[10]. On these premises, therefore, whether its methods are magical or purely ethical, the art of healing has to do with the supernatural, and any successful application of the art to a particular case is a miracle, that is, an act which bears witness to the presence of the transcendent power of a divine being who operates through the physician and removes the demonic cause of the disease. Such a mode of interpretation is evinced in the gospel stories of rapid healings as well as in miracle-tales from non-Christian sources. Hence these gospel stories belong to a category of literature which extends beyond the bounds of Christianity; and while it is important to notice their peculiarities, it is equally important to define the nature of their more general category by bringing to light the fundamental beliefs which they presuppose and to identify the motifs and the stylistic features which they regularly share with other stories of the same category.

The last-mentioned task has been systematically undertaken by the so-called form-critics[11], and Dibelius' studies led him to think that the following nine pericopes in St. Mark's gospel are typical wonder-stories or "Novellen" as he calls them: — 1 40-45 (the leper); 4 35-41 (the storm); 5 1-20 (the Gerasene[12] demoniac); 5 21-43 (the raising of the little girl[13] and the woman with the issue); 6 35-44 (the feeding of

[10] The notion that the fulfilment of God's moral commands affords protection against the demons is found in rabbinical writings; but it is also thought that amulets and incantations are effective. See S—B, vol. 4, pp. 527 ff.

[11] Cp. esp. Dibelius, *From Tradition to Gospel* (London 1934), pp. 70 ff., Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttingen 1931), pp. 223 ff.

[12] Turner (*A New Commentary on Holy Scripture*, ed. C. Gore and others, London, 1929, Pt. 3, p. 66) thinks that the readings *Gergesenes* and *Gadarenes* in Mk 5 1 are later emendations of St. Mark's improbable *Gerasenes*, Gerasa being thirty miles south-east from the south end of the Sea of Galilee. Originally the story (cp. 5, 14) may have given no place-name; cp. Dibelius, *ibid.*, p. 73, n. 1; also, my analysis of the pericope in *Studia Theologica*, vol. 11 (1957), pp. 159 ff.

[13] In Mk 5 22 the words "Jairus by name" are omitted from D. They may have been introduced into the Markan text by a copyist who had Lk 8 41 in mind.

the five[14] thousand); 6 45-52 (the walking on the sea); 7 32-37 (the deaf-mute); 8 22-26 (the blind man at Bethsaida); 9 14-29 (the epileptic boy with a dumb spirit). Dibelius distinguishes the Novellen from the "paradigms", that is, model-stories which culminate in an important pronouncement of Jesus; the former are concerned with Jesus the wonder-worker, the latter with Jesus the teacher. There are also formal differences to be taken into consideration. The Novellen have a greater wealth of descriptive detail than the paradigms and are less dignified in general tone. When their subject is a case of miraculous healing they usually include a description of the illness, an account of the technique of the cure and a demonstration of the patient's restoration to health.

In making his selection of the nine Novellen from St. Mark's gospel Dibelius gives full weight to the stylistic characteristics of the stories, and this accounts for his exclusion of brief reports (such as Mk 1 29-31 — the curing of Peter's mother-in-law) and of secondary compositions (such as Mk 8 1-9 — the feeding of the four thousand), and for the great variety of his selected stories with respect to subject-matter. Thus the story of the blind man at Bethsaida makes no mention of the cause of the blindness (demonic or otherwise), whereas the story of the Gerasene demoniac describes an exorcism. Three of the nine Novellen have nothing to do with the art of healing, namely, the accounts of the stilling of the storm, the feeding of the five thousand, and the walking on the sea. The subjects of this class of story are often designated as nature-miracles in contradistinction to healing-miracles. But the story of the walking on the sea is very different in character from the reports of the stilling of the storm and the miracle of the loaves; it deals with something that is apparitional, and the supernatural action works upon the person of the miracle-worker himself as in the case of the transfiguration or of the resurrection-appearances. Also, the account of the stilling of the storm with its πεφίμωσο (Mk 4 39; cp. the φιμώθητι of Mk. 1 25) seems to be a form of exorcism-story; the wind is rebuked as though it were a storm-demon which has taken possession of the sea for a time. Again, a Novelle is a typical miracle-story partly because its main purpose is to stress the miraculous character of the action described. But in the

The name "Jairus" does not appear in the Matthaean parallel (Mt 9 18). Cp. Bultmann, *ibid.*, pp. 230, 256f.

[14] "The story of the feeding of the 4,000, Mk 8 1-9 ... must be understood as a shortening ... dependence of this form of the narrative upon the Tale of the feeding of the 5,000 is probable ... It is also quite possible that the evangelist himself, finding that different numbers in regard to the miracle were in circulation, put together a second form of the story to include the numbers." (Dibelius, *ibid.*, p. 78, n. 1). Cp. Mk 8 14-21.

report of the cleansing of the leper, while the miracle motif is present, it appears to be subordinated to the apologetic purpose of showing that Jesus acts in conformity with the law of Moses[15]; and the story shows no pleasurable interest in the detailed description of trivial matters. Thus one may hold that there is as much (if not more) reason for excluding this story from a list of Novellen as there is for excluding such a story as that contained in Mk 1 23-27.

Dibelius does not deny the importance of considering the content of the stories and he frequently discusses their themes. But he tends to put the emphasis upon stylistic criteria, and as a result he leaves us with a list of Novellen which, in the interests of clarity, need to be classified according to the basic ideas which they represent. As we have already suggested, a miracle-story in the broadest sense is that category of narrative (oral or written) which relates an unusual or striking event for the sake of the supernatural explanation it is assumed to require; and this kind of explanation is found in the notion of a transcendent being who invades the sphere of ordinary experience and causes the unusual event in question. Different stories represent the mode of such supernatural action in different ways, and the main classes of miracle-story may be conveniently discriminated from this point of view. Thus the action may or may not occur through human mediation. The resurrection, for example, evidently took place by the direct action of God (cp. Gal 1 1; Acts 3 24), whereas in the typical miracle-stories of the gospels divine power is mediated through the person of Jesus. It should be observed, however, that in primitive Christianity, as well as in the wider world of Hellenistic religion, there was a tendency to merge the idea of mediation into that of identity, so that miraculous deeds could be related of an individual not merely to show that he was an instrument of a transcendent power, but to prove that he was really a divine being[16]. Still, provided this point is kept in mind, it may be stated that the Novellen usually belong to the class of miracle-stories which represent divine action in terms of human mediation. Again, mediated or unmediated supernatural action may or may not be represented as removing what is held to be the demonic cause of a baneful effect. Hence we arrive at the distinction between exorcism and non-exorcism classes of story and, if we differentiate healing-miracles from nature-miracles, each of these two classes is seen to be composed of two sub-classes. Thus the story of the Gerasene demoniac and the story of the stilling of the storm represent the sub-classes of the exorcism class, and the story of the

[15] Such a purpose is eminently pertinent in view of the controversies which follow in Mk 2 1 ff. Cp. my paper *L'antisemitisme dans l'évangile selon Saint Marc*, in *La revue de l'histoire des religions*, tome 154, 1958, pp. 10—31.

[16] Cp. Dibelius, *op. cit.*, pp. 96 f.

woman with the issue and the story of the feeding of the five thousand represent the sub-classes of the non-exorcism class. It is interesting to notice that in 1 34; 3 10-11; 6 13 the second evangelist himself apparently desires to bring out the distinction between stories of exorcism and stories of other kinds of miraculous healing. That these three passages are of St. Mark's own composition can scarcely be doubted. They all belong to summarising sections of the gospel. In 1 34 and 3 7-12 we are presented with general statements concerning the Lord's ministry, and in 6 12f. the account of the sending forth of the twelve is brought to a conclusion with a summary description of their missionary activities. In the evangelist's view, therefore, it may be that some illnesses are cured by applying methods of exorcism, while others call for a different mode of treatment; and perhaps this means that diseases fall into two classes, namely, those which are occasioned by demon-possession and those which have other causes. But the data are not sufficient to allow of anything more than a tentative judgment on the matter. From Mk 9 17-18; 9 20-22; 9 25 we gather that the evangelist could regard very different kinds of affliction, like dumbness, deafness and epilepsy, as being caused by a single unclean spirit. At first sight the story of the deaf-mute does not seem to involve the demon pathology but, as Deissmann showed[17], the expression "the bond of his tongue was loosed" (Mk 7 35) is probably not figurative but means that the patient was liberated from the fetters of the demon responsible for his ailment.

At this point certain salient features of the Novellen should be mentioned[18]. The greatness of the miracle, and thereby the greatness of the miracle-worker, is frequently stressed by reporting the gravity or long duration of the illness or the failure of others to cure it. The same kind of motif can be detected in the story of the raising of the little girl, where the people laugh Jesus to scorn on his suggestion that the child is really asleep[19]; that is (as in some of the Epidaurus reports), the miracle is made more impressive by being set on the background of the people's scornful scepticism. Sometimes the actual process of healing is represented as though it were too sacred a thing to be witnessed by the general public (cp. Mk 5 40; 7 33; 8 23). The

[17] See his *Light from the Ancient East* (London 1910), pp. 306ff.

[18] For detailed references to Jewish and Hellenistic miracle-literature, cp. Bultmann, *op. cit.*, pp. 236ff., 247ff.

[19] Mk 5 39*f*. The idea behind Jesus' assertion is not that he is more capable than the other people of distinguishing apparent death from real death, for he has not yet visited the child. The meaning is rather that he, being already aware of the miracle he is about to perform, can regard the child's state of death as a temporary condition like sleep. Some argue that the story is dependent on that related in Acts 9 36-43 (the raising of Tabitha).

retention of Aramaic formulae in Mk 5 41; 7 34 illustrates the widespread belief in the special efficacy of esoteric utterances composed of foreign or incomprehensible words[20]. And formulae of this sort, like the piece of advice preserved in Mk 9 29, may have been handed down for the purpose of offering practical guidance to Christian exorcists. We learn from Josephus that Jewish exorcists were in the habit of using incantations which were believed to have been handed down from King Solomon[21], and this may well have a parallel in the Christian tradition. Other noteworthy features include: the notion of transmission of power by contact, the idea of access to authority and control over an individual by the knowledge of his name, the gesture of laying on the hand, the use of saliva as a medicament, the act of looking up to heaven and the heaving of sighs. It is typical for a Novelle to have its conclusion in the narration of something which served as a demonstration of the reality of the miracle. Thus in Mk 5 13 it is shown that the many demons have left the Gerasene by an account of their entrance into the swine, and in Mk 5 43 we are probably meant to understand that an individual who has really been restored to life (and is no longer a mere shade or spirit) must have material nourishment (cp. Lk 24 41-43). But sometimes, as in the case of certain paradigms, a Novelle is rounded off with a collective exclamation on the part of the spectators who have been stirred by the wonder-worker's supernatural deed.

The Novellen of the gospels, then, are primarily concerned with Jesus the thaumaturge, and in them religious faith is represented in the form of implicit confidence in the power of Jesus to perform miraculous deeds. As we suggested at the beginning of the present discussions, such confidence was bound up with the fundamental apostolic doctrine of the Messiah's voluntary humiliation. He who was crucified was the Messiah, and evidence of his divine power was to be found in his supernatural works. Hence the Novellen, which dealt with those works, had an important doctrinal service to fulfil in the life of the primitive church. But they had also a more directly practical part to play, for the apostolic church cultivated the art of healing and had its miracle-workers (cp. I Cor 12 28). The Novellen depicted the master-healer at work, offered advice on specific points of technique and, above all, emphasised the importance of confidence in the effective power of the divinely appointed miracle-worker. But it is not to be supposed that the Novellen consider the inner attitude of the patients of Jesus and represent their faith in his power as though it were a psychological prerequisite for his performance of healing-miracles.

[20] Cp. Lucian's ῥῆσις βαρβαρική (*Philopseudes*, 9) and S—B, vol. 4, pp. 532f.

[21] See *Ant.* 8, 2, 5.

For example, in Mk 5 36 the ruler of the synagogue is exhorted to believe, but there can be no question of the attitude of the patient as she is already dead; and in Mk 9 23 it is the father of the epileptic boy, not the boy himself, who is told that all things are possible to him who believes. In the Novellen, that is to say, the miracles of Jesus appear to be necessary expressions of his real nature; he radiates supernatural power almost as the sun radiates light, and while confidence is due to him, it is not an external condition which makes his mighty deeds possible. Nevertheless, in the church's actual practice of the arts of miracle-working, one may assume that such confidence was found to be a requirement for their successful application. Where there was no faith in the validity of the church's claims and methods, Christian miracle-workers would meet with little success; and within the apostolic communities themselves there would be a tendency for miracles to increase in proportion to the intensity of the prevailing faith in their possibility. Hence sayings which stressed the importance of faith would have a practical value in the life of the apostolic church, and this helps to account for the preservation of such sayings not only in the Novellen, but elsewhere in the gospels. Furthermore, these considerations may shed light on the meaning of Mk 6 5 f. This passage has been taken to be early and historically trustworthy on the ground that it conflicts with the dominant belief (exemplified by the Novellen) in the sovereign character of Jesus' power to perform miracles. But apart from the question of the earliness or the lateness of the report, it is hard to think that it was preserved in the gospel traditions as an expression of the relative impotence of Jesus. Rather, it would serve to emphasise the unbelief in Jesus' compatriots which precluded them from receiving the blessings enjoyed by believers. Thus it appears that Mk 6 5 f. is not concerned with the supernatural power of Jesus as such, but is meant to illustrate the privations which result from unbelief. Perhaps the reference is specifically to Jewish lack of faith, in which case the present form of the report may owe something to the disappointing experience of Christian missionaries in their unsuccessful work among the Jews[22].

It is not unlikely that in certain instances the apostolic communities actually took over miracle-motifs, and even entire Novellen, from non-Christian sources and with minor modifications applied them to Jesus. For miracle-stories of various kinds circulated widely in the surrounding world[23]. It was generally thought that religion should offer health to the body as well as salvation to the soul; and,

[22] Cp. A. Fridrichsen, *Le problème du miracle dans le Christianisme primitif* (Strasbourg 1925), pp. 51 ff.

[23] Cp. Deissmann, *op. cit.*, pp. 393 f.

according to current Jewish expectation, when the days of the Messiah came miracles would be performed, sickness and death would cease to exist and the power of the demons would be finally broken[24]. But the influence of external conditions of this sort on the development of the gospel traditions can easily be exaggerated. The church as St. Paul knew it was already composed of charismatic communities which ascribed their transcendent power and inspiration to the person of Jesus the Messiah; and the belief that Jesus worked miracles finds expression not only in the Novellen, but also in the paradigms and in various sayings and parables preserved in Q. Such a society with such an orientation, we submit, could not have arisen so rapidly by a mere process of borrowing ideas from external sources, but must have had its historical origin in the fact that Jesus had actually performed wonderful deeds which were taken as evidence of his supernatural power or, to use Otto's terminology[25], as signs of the present operation of the inbreaking kingdom.

Accordingly, there does not seem to be any good reason for doubting that Jesus met with considerable success as a worker of miraculous cures, or that in a general way the Novellen of the gospels have a credible historical foundation. *Wunderheilungen* take place at Lourdes even today more or less as they used to take place at ancient Epidaurus. Recent investigations have shown that the mind exercises great power over bodily processes and that a patient's confidence in the means of cure to which he resorts is an important factor in the restoration of his health. Where such confidence is present the mind is suggestible to ideas of health; on acceptance these ideas tend to become dynamic convictions acting in the patient as an agency making for his recovery. In this way (without the employment of any medicament) remarkable cures can be effected, especially in cases of psychogenic disease. Admittedly, psychological methods of healing are not always successful even in cases that are fairly obviously psychogenic; but they are much less likely to be successful if they are applied to physiogenic cases. It is also important to notice that followers of any particular exponent of the art of spiritual healing have a natural tendency to report his successes and to neglect his failures. Hence on general grounds one would expect the basic stratum of any collection of reports of miraculous healing to be composed for the most part of stories which deal with psychogenic diseases. As far as the illnesses mentioned in the gospel stories are concerned, it seems that

[24] Cp. Is 61 1; 4 Ezra 13 50 ("And then shall he show them very many wonders"); T. Zeb. 9 8 ("And healing and compassion shall be in his wings. He shall redeem all the captivity of the sons of men and Beliar"); and S—B, vol. 1, pp. 593 ff.

[25] See *The Kingdom of God and the Son of Man* (London 1938), pp. 80, 106 etc.

all of them can be nervously or psychically conditioned[26]. Thus under the head of demon-possession could come schizophrenia and various forms of obsession. Haemorrhages in women can be induced by hysteria; blindness, deafness and dumbness are not infrequently psychogenic; and it appears that there is a rare form of leprosy (vitiligo) which is nervously occasioned[27]. On the whole, therefore, it seems reasonable to suppose, in the first place, that noteworthy successes in treating cases of psychogenic illness generally constitute the factual basis of a miracle-worker's reputation and, in the second place, that the reports of such successes generally provide the nucleus of a collection which tends to expand in the course of time, partly through the inclusion of stories of a different type — such as stories of nature-miracles, for example[28].

Zur Bischofsliste von Gabala

Von Dr. **Hans-Dietrich Altendorf**
(Tübingen, Gartenstraße 89)

Herrn Professor D. Walther Eltester zum 60. Geburtstag in Dankbarkeit

Eine Liste der vor der Araberherrschaft amtierenden Bischöfe des syrischen Küstenstädtchens ist zum ersten Male von M. Le Quien aufgestellt worden[1]. Sie lautet: Zoilus, Severus, Euseb, Severian, Maras, Uranius (Petrus), Flavian, Johannes, Romanus. Zu den an ihr von verschiedenen Forschern vorgenommenen Änderungen bringe ich einige Ergänzungen und Berichtigungen. Auch wo Le Quien aus seinem Material einwandfreie Schlüsse zieht, darf man sich auf ihn nicht verlassen, denn nur zu oft mußte er mit Texten arbeiten, die auf zufällig herausgegriffenen Handschriften basierten, eine Feststellung, die seine ungeheure Leistung natürlich nicht einschränkt.

---

[26] Cp. F. Fenner, *Die Krankheit im Neuen Testament* (Leipzig 1930), pp. 42ff.

[27] Cp. Otto, *op. cit.*, pp. 346f., E. R. Micklem, *Miracles and the New Psychology* (Oxford 1922), pp. 43ff.

[28] Two works to which attention should be called in this general connection are — S. V. McCasland, *By the Finger of God: Demon-Possession and Exorcism in Early Christianity* (New York 1951) and R. M. Grant, *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought* (Amsterdam 1952). For an instructive psychological interpretation of a notable modern case of demon-possession, cp. A. Huxley, *The Devils of Loudun* (London 1952).

[1] Oriens christianus in quatuor patriarchatus digestus, Parisiis 1740 (= Le Quien), II 797f.

Da die durch die Überlieferung der verschiedenen synodalen Bischofslisten aufgeworfenen Fragen zum großen Teil beantwortet sind, hat man sich jetzt vornehmlich der Untersuchung der Listen der einzelnen Orte zuzuwenden, um sozusagen die von den Synodallisten gelieferten Querschnitte durch Längsschnitte zu ergänzen. So karg der Ertrag prosopo- und topographischer Untersuchungen manchem erscheinen mag: die Summe der gewonnenen Beobachtungen trägt für die Kenntnis der ersten christlichen Jahrhunderte viel aus.

Ein Zoilos wird in der von E. Schwartz ans Licht gezogenen antiochenischen Synodalliste von 324/325 ohne Ortsangabe erwähnt[2] und von ihm mit dem in Nicaea anwesenden Zoilos von Gabala identifiziert[3], zweifellos zu Recht, wenn Zoilos tatsächlich damals der gabalitanische Bischof war. Die nicaenische Überlieferung sieht freilich so aus: Die syrische[4], lateinische[5] und armenische[6] Version lesen samt dem Index des Theodorus Lector[7]: Zoilos von Gabala, während die koptische Liste außer ihm[8] einen in den eben genannten Listen fehlenden weiteren syrischen Bischof nennt: »elikonos chen abalas«[9]. In den folgenden Listen fehlt Zoilos; an seiner Stelle stehen in den bereits angeführten Listen fehlende Namen:

Michael der Syrer[10]: ܗܒܘܠܝܘܣ ܕܓܒܠܐ, und kurz darauf: ܣܐܠܝܩܘܢܝܣ ܕܝܒܠܐ ܕܐܪܐܒܝܐ.

Liste der Codd. Hierosol. Metoch. 2 und Hierosol. Patr. 167[11]:

Nr. 29 Λευκόνιος Βαλῶν
Nr. 31 Λευκόνιος Ἰβάλλας
Nr. 101 Ζώσιμος Γαδαδῶν.

---

[2] F. Schultheß, Abh. Gött. Ges. Wiss., N. F. X 2, 1908 (= Schultheß), S. 160, Z. 8 = Athanasius ed. Opitz III, Urk. 18, S. 36, Z. 7.

[3] Nachr. Gött. Ges. Wiss. 1905, 285 = Ges. Schr. III, Berlin 1959, 151.

[4] Schultheß S. 6, Nr. 61. Dazu der Index des Ebedjesu: Patr. Nicaen. Nomina ed. H. Gelzer, H. Hilgenfeld, O. Cuntz = Script. sacri et prof. II, Lipsiae 1899 (= Gelzer, Nomina), S. 124, Nr. 61.

[5] C. H. Turner, Eccl. occid. Monum. iur. antiqu. (= Turner) I, 1, 1, S. 50f.; I, 1, 2, S. 97 u. 99, jeweils Nr. 62.

[6] Gelzer, Nomina S. 193, Nr. 56.

[7] Ebenda S. 63, Nr. 60.

[8] Ebenda S. 84, Nr. 64.

[9] Ebenda Nr. 77.

[10] Chabot IV, S. 125, 1. Sp., Z. 16 u. 21f. ܕܐܪܐܒܝܐ wird wiederholt als Überschrift zum folgenden, ist also hier Dittographie, aus der keine Folgerungen gezogen werden dürfen.

[11] D. Lebedev, Mém. Acad. imp. des sciences, VIIIe Sér., Cl. hist.-phil., Vol. XIII 1, Petrograd 1916, 72 u. 81. βάλων verlesen auch Cod. Paris. 415 (12. Jh.) u. Cod. Sinait. 1690 (13. Jh.): Schwartz, Acta concil. oecum. (= SchAC) II, 1, 1, S. 81, Nr. 101.

Cod. Sinait. gr. 1117[12]:

Nr. 29 Λευκόνιος Καλῶν
Nr. 31 Λευκόνιος Ἰβάλλας
Nr. 100 Ζώσιμος Γαδαδῶν.

Cod. Vat. gr. 44[13]:

Nr. 35 Λευκόνιος Γαβάλων
Nr. 36 Λικώνιος Ἡγάλλας
Nr. 123 Σώσημος Γαβάλων

Cod. Vat. gr. 1587[14]:

Nr. 34 λευκόνιος γαβάλων
Nr. 35 λικόνιος ἡγάλλας
Nr. 117 σώσημος γαβάλων.

Die Entscheidung ist hiernach eindeutig zu fällen. Die Listen, in denen Zoilos fehlt, gehören mit dem Kopten der von Schwartz[15] und Honigmann[16] ermittelten alexandrinischen Nebenüberlieferung der nicaenischen Liste an, die zwar auf die offizielle Liste von 325 zurückgeht, aber doch den übrigen, vom verlorengegangenen antiochenischen Kanonescorpus abzuleitenden Listen an Zuverlässigkeit nachsteht, vor allem, wenn sich diesen — wie in unserem Falle — die von Honigmann in ihrem vollen Wert erkannte fünfte Liste Turners (AV) zugesellt. Die koptische Liste[17] verrät auch hier wieder ihre eigenartige Doppelstellung; neben dem Zusatz Leukonios hat sie noch den in den übrigen Listen der alexandrinischen Gruppe verlorengegangenen Zoilos erhalten und zwar versteht sie unter Leukonios zweifellos nicht (wie die Parallelüberlieferung) den Bischof von Gabala, als den sie ja Zoilos nennt[18]. Daß die Zoilos nicht enthaltenden Listen

---

[12] W. Beneševič, Bull. Acad. imp. des sciences de St. Pétersbourg, VIe Sér. 2 (1908), 287 u. 292. Beneševičs Hinweis zu Nr. 100 auf E. Amélineau, La Géogr. de l'Égypte copte, Paris 1893, 181 u. 201 hilft nicht weiter; dort wird ergebnislos Zoëga, Catal. S. 297 erörtert.

[13] Gelzer, Nomina S. 72 u. 74.

[14] E. Honigmann, Byzantion 20 (1950), 65 f.

[15] Abh. Bayer. Akad. Wiss., N. F. 13, 1937 (= Bischofslisten), 66—72.

[16] Byzantion 12 (1937), 323—338 u. 14 (1939), 50—61.

[17] Die Lesarten der arabischen Liste verdienen natürlich keine Beachtung.

[18] Gegen Gelzers Identifizierung (Nomina S. 85, Anm. 1) »est Heliconius Abilae« wendet Honigmann (Byzantion 14, S. 51) ein, das phönizische Abila (das allein in Frage kommt und S. 232 von Gelzer auch gemeint sein muß, wenn er Abila nach Syrien setzt) könne nicht in der syrischen Bischofsgruppe erscheinen. Das ist richtig; der Kopte hat die Provinzordnung gewahrt. Mir erscheint überdies die Gelzersche Identifizierung sprachlich unsicher und nicht unmittelbar einleuchtend. Außerdem hat m. W. bisher niemand einen Bischof in Abila vor dem Jahre 445 nachweisen können. Darf man daher auf Grund einer unsicheren Identifizierung aus der koptischen Liste einen Bischof für 325 postulieren? Die Frage

nicht intakt sein können, geht auch daraus hervor, daß sie neben Leukonios noch einen Zosimus von Gabala kennen, ohne Anstoß zu nehmen. Den zu dieser Sachlage führenden Hergang kann man sich etwa so zurechtlegen: aus Zoilos ist durch einen der üblichen Lesefehler Zosimus geworden; außerdem ist in diesen Überlieferungsstrang aus nicht erratbarem Anlaß Leukonios eingedrungen, dessen unbekannter Ortsname teils erhalten ist, teils — eben weil er unbekannt war — zu Gabala umgeformt wurde. Das Endergebnis liegt in unseren Listen vor[19]. Wie es auch zu ihm gekommen sein mag: daß der gabalitanische Bischof im Jahre 325 Zoilos hieß, kann nicht bezweifelt werden. Dann ist es auch nur natürlich, den in Antiochien 324/325 anwesenden Zoilos mit ihm zu identifizieren.

Le Quien schreibt von dem an der Tagung in Philippopel im Jahre 342 teilnehmenden Bischof Severus: »legitur Severus episcopus à Gabula, lego Gabala«, rechnet aber mit der Möglichkeit, »ut Gabbensi seu Gabulensi ecclesiae praefuerit«[20]. Die handschriftliche Überlieferung liest: »a cabula«[21]. Sie veranlaßte A. Feder[22], in den Text seiner Hilariusausgabe »Gabula« zu setzen, eine Entscheidung, die nur zu billigen ist. Mit Le Quien an Gabala zu denken, ist willkürlich und legt sich durch nichts nahe[23].

stellen, heißt, sie verneinen. »abalas« bleibt ungeklärt. — S. Vailhé (Dict. hist. géogr. eccl. I [1912], Sp. 121) weiß: »on connaît Héliconius . . . évêque omis par Le Quien«. Hätte Le Quien Gelzers Interpretation der koptischen Liste erahnen sollen?

[19] Bei Michael ist die Verballhornung am weitesten vorgeschritten. Honigmanns Ableitung des Selikonios von Helikonios (Byzantion 14, S. 51, Anm. 2) ist leichter begreiflich als die Chabots (I, S. 249, Nr. 76) von dem sonst ohne Ortsangabe aufgeführten Chorepiskopen Seleukos.

[20] II 797 u. 787.

[21] Hilarius, Coll. antiar. Paris. Ser. A IV 3; Feder, CSEL 65, S. 78, Nr. 71 (Apparat).

[22] Sitzungsber. Wien. Akad. Wiss. 166, 5 (1911), S. 91, Nr. 71.

[23] Eine andere Frage ist es, ob man wirklich an das am Euphrat liegende Gabula denken darf. E. Gerland (Le Patriarcat Byzantin, Sér. II: Corpus Notitiarum Episcopatuum I, 1, Kadiköy 1931, 5f.) emendiert wegen des folgenden Bischofs von Anchialus zu: »Severus von Debeltus (Haemimontus), Diözese Thracia« mit der Begründung: »ich lese a debelto schon mit Rücksicht darauf, daß am Schluß nur Vertreter der Diözese Thracia zu finden sind«. »Schon«? Warum wird die danach zu erwartende Hauptbegründung verschwiegen? Ich sehe keinen Grund, die Überlieferung so einschneidend zu verändern. Die Nachbarschaft der thracischen Bischöfe läßt sich freilich als Argument gegen Gabula hören, aber dann würde es sich empfehlen, mit Otto (Thes. ling. lat., Onomast. II, Sp. 5, Z. 22) an das thracische Cabyle zu denken. Nur: die von Otto (ebd. Z. 16—22) notierten Schreibweisen des Ortes lauten sämtlich anders als Cabula. Das schließt Ottos Vorschlag nicht aus, legt ihn aber auch nicht eben nahe, zumal man m. W. über zeitgenössisches Christentum in Cabyle nichts weiß, wohl aber von solchem in Gabula, dessen

Für die Jahre 358 und 362 hat Honigmann schlagend einen Bischof Cymatius erschlossen, der bei der von Luzifer von Calaris vorgenommenen Weihe des Paulinus zum Bischof von Antiochien assistierte[24]. Der erste Bischof Gabalas, der eine — wenn auch bescheidene — Rolle in der Geschichte spielte!

Unter den Teilnehmern der Konstantinopler Synode von 381 führt Le Quien Euseb von Gabala auf, doch Vailhé hat gesehen, daß es sich um Euseb von Chalcis handelt[25]. Der tatsächliche Bischof des Jahres 381, der auch an der Synode teilnahm, ist Domnus, dessen Anwesenheit einhellig bezeugt ist[26].

Severian ist der einzige gabalitanische Bischof, der durch seine Beteiligung an der Chrysostomustragödie eine Art Berühmtheit erlangen konnte, wenn auch etwas trauriger Art. Doch war er ein vorzüglicher Exeget und produktiver Homiletiker. Während der Amtstätigkeit des Johannes Chrysostomus kam er nach Konstantinopel, um dort als Prediger aufzutreten, und zwar schon in den Jahren 398/399 (398 ist das wahrscheinlichere Datum). Sein Tod fällt in die Regierungszeit Theodosius' II. (den er getauft hat), möglicherweise vor 425[27].

Bischof am nicaenischen Konzil teilnahm. Außerdem: bekanntlich lag Cabyle unweit von Diospolis (ohne daß man bisher die genaue Lage beider Orte feststellen kann). Seit Hierocles wird aber in den Notitiae episcopatuum Diospolis als Bischofssitz aufgeführt (Hierocles 635, 8, S. 3 Burckhardt; Epiphaniusnot. 429, S. 542 Gelzer (Abh. Bayer. Akad. Wiss. 21 [1901]); Not. IX 433, S. 195 Parthey; Not. VIII 522, S. 179 Parthey; Basiliusnot. 472, S. 24 Gelzer (in seiner Edition des Georgius Cyprius, Lipsiae 1890), ohne daß Cabyle erwähnt wird. Bei Annahme des Ottoschen Vorschlags hat man also notwendig die weitere Hypothese aufzustellen, vor dem 6. Jh. sei der Bischofssitz von Cabyle nach Diospolis verlegt worden. Das ist methodisch bedenklich. Ob das Argument der thracischen Nachbarschaft überhaupt stringent ist? Als Nr. 68 steht in Feders Ausgabe (S. 78) der Bischof von Bosra! Freilich: die Handschrift liest: »gusra«, und Feder wählte Bosra als Lesung lediglich deswegen, weil dieser Name sich ihm aus paläographischen Gründen »am ehesten« empfahl (Sitzungsber. a. a. O. S. 90), während Gerland (a. a. O. S. 6) aus gleichen Gründen »a⟨b au⟩gusta« liest. Non liquet. — Vailhé (Échos d'Orient 4 (1900/01), S. 16, 1. Sp.) tadelt Le Quien wegen seines Schwankens zwischen Gabula und Gabala; selbstverständlich sei Gabala richtig. Kann sich Vailhé nicht Le Quiens Hinweis auf Gabula angesichts des Hilariustextes verständlich machen?

[24] Studi e Testi 173 (1953), 36—38. [25] a. A. 23 a. O.

[26] Griechisch: Turner II, 3, S. 441, Sp. III; syrisch: Schultheß S. 114 (und Michael, Chabot IV, S. 159, 1. Sp., Z. 20); lateinisch: Turner a. a. O. S. 440, Sp. I (Prisca) und S. 441, Sp. IV (Dionysiana aucta). Unverständlich, weshalb R. Devreesse (Le Patriarcat d'Antioche = Études palestiniennes et orientales (7), Paris 1945 (= Devreesse), S. 130) ohne Angabe von Gründen Domnus als Nr. 29 bucht; alle Listen führen ihn als Nr. 33.

[27] Die Begründung der Datierung werde ich in einer Untersuchung des literarischen Nachlasses Severians vorlegen.

Nach Le Quien[28] »Maras Severiano utique successerat«; Vailhé ist sich nicht schlüssig[29]; Devreesse schreibt: »À la suite de Sévérien, il faut peut-être faire place à Maras« und verweist auf Le Quien, ohne zu verraten, weshalb er »peut-être« sagt[30]; möglicherweise hält er es für denkbar, daß der von ihm als Bischof von Gabala angesehene Polykarp (s. u.) Severians Nachfolger gewesen sein könnte. Le Quien stützt sich auf die syrische Lebensbeschreibung des Styliten Simeon d. Ä., nach welcher der Bruder des Heiligen »Simeonis exemplo motus, tonsuram à Mara Gabalorum episcopo accepit«. Doch die vatikanische Handschrift, die Le Quiens Angabe zugrunde liegt, liest ebenso »Gabula«[31] wie der von P. Bedjan edierte Cod. syr. Brit. Mus. 982 = Add. 14484[32]. Es ist kein Grund ersichtlich, dieser Ortsangabe zu mißtrauen. Weiß somit die Überlieferung nichts von einem Mara von Gabala[33], so ist auch die Möglichkeit seiner Existenz aus-

[28] II 798. [29] a. A. 23 a. O., r. Sp. [30] S. 169, Anm. 8.

[31] Le Quien verweist auf J. S. Assemanis ersten Band der Bibliotheca orientalis, S. 240, wo in der rechten Spalte tatsächlich zu lesen ist: »à Mara Gabalorum Episcopo«. Assemani paraphrasiert dort den S. 235, 1. Sp. genannten Cod. syr. I, über den er S. 606 berichtet. Auch S. 142, r. Sp. schreibt er: »Marae Gabalorum Episcopo«, fügt aber den syrischen Text hinzu, der eindeutig liest: ܓܒܠܐ, wie auch im Index rerum (S. 643) »Maras Gabulae Episcopus« notiert ist. Den genannten vatikanischen Codex hat dann bekanntlich Assemanis Neffe St. E. Assemani im zweiten Bande der Acta sanctorum martyrum orientalium et occidentalium 1748 ediert; das im syrischen Text stehende Gabula (ebenda S. 277, Z. 7 v. u.) ist auch hier mit Gabala wiedergegeben (S. 278, Z. 7), und daß das kein Versehen ist, geht aus einer Note hervor, die unter »Gabala seu Gabula« die »urbs Coelesyriae ... ad mare Syriacum posita« verstanden wissen will und ausdrücklich vom euphratensischen Gabula unterscheidet (S. 400, r. Sp.).

[32] Acta Martyrum et Sanctorum IV, Paris 1896, S. 518, Z. 6. — Und wieder: der Übersetzer Hilgenfeld schreibt zwar korrekt Gabula (Texte und Unters. XXXII 4 (1908), S. 87, Z. 27; S. 88, Z. 1), doch H. Lietzmann führt im gleichen Bande zweimal ohne ein Wort der Erklärung Mara als Bischof von Gabala an (S. 239, Z. 20; S. 256, r. Sp., s. v. Mara). Honigmann hat, wie ich nachträglich bemerkt habe, Lietzmanns Irrtum wohl gesehen (Traditio 5 [1947], 144), ist aber der Sache nicht weiter nachgegangen.

[33] So stark der von P. Peeters (Subsid. hagiogr. 26 [1950], 114—118) herausgestellte Vorzug der römischen Handschrift vor der Londoner sein mag: in diesem Punkte besteht keine Differenz. — Die georgische Version, die ich nur in der lateinischen Übersetzung ihres Herausgebers G. Garitte benutzen kann (CSCO 171 [Übers.: 172], Script. Iber. 7 [Übers.: 8], S. 6, Z. 1f.), liest: »Maro (maron) episcopus Gabalensis (gabanoneli, sic)«. Wenn man sich vor Augen hält, daß das ebenfalls von Garitte edierte und übersetzte georgische Fragment einer in Urtext und armenischer Übersetzung erhaltenen Homilie Severians und ebenso ein noch unedierter georgischer Text schreiben: »Severiani gabalonel episcopi« (Le Muséon 66 [1953], 98f.) und damit unzweifelhaft Gabala meinen (wie Garitte auch übersetzt), sieht man, daß bereits der Georgier (oder seine Vorlage) Assemanis Verständnis

geschlossen: Lietzmann[34] hat Simeons Klostereintritt mit großer Wahrscheinlichkeit in das Jahr 403 gesetzt. In diesem Jahre steht aber der Bischof von Gabala, Severian, auf der Höhe seines Einflusses am kaiserlichen Hofe. Währte sein Triumph auch nur kurze Zeit, es ist ausgeschlossen, daß er jemals seines Amtes entsetzt worden wäre[35], und an eine Doppelherrschaft zweier Bischöfe zu denken, hat man keinen Anlaß. Die Einreihung Maras in die Bischofsreihe Gabulas scheint dagegen keine Schwierigkeiten zu bereiten (unsere Kenntnis ist hier freilich sehr lückenhaft): zwischen Severus (falls er tatsächlich nach Gabula gehört) und Petrus (s. u.) ist kein Bischof genannt. Mara von Gabala jedenfalls verdankt seine Existenz einem Lesefehler[36].

Nach Mara führt Le Quien Uranius auf, doch unter der Überschrift »Petrus«. Das ist fraglos eine Verwechselung mit dem in Chalcedon anwesenden Bischof Petrus von Gabula und zwar eine rein technische: im Text fällt der Name Petrus nicht und II 788 ist er zutreffend als Bischof von Gabula verzeichnet[37], während Uranius der gabalitanische Bischof ist, der am Konzil von Chalcedon teilgenommen hat. Den Umstand, daß er nur in der Collectio Dionysiana aucta[38] und der syrischen Liste[39] genannt ist[40], scheint V. Laurent fast als einen gewissen Mangel zu empfinden, wenn er formuliert:

---

des Namens vorweggenommen hat. Angesichts der zu Gunsten Gabulas sprechenden Momente kann man es nicht wagen, die georgische Version hier den Syrern vorzuziehen.

[34] a. a. O. S. 228—238.

[35] Palladius hätte das in seinem Dialogus nicht unterschlagen!

[36] Phantasievoll (aber man hat's ihm gelegentlich abgenommen) F. G. Uhlemann zur Simeonsvita: »Bischof von Gabala . . . ist ohne Zweifel (nach einer Übersetzung aus dem Syrischen) der Domnus, welcher im J. 381 bei der Kirchenversammlung zu Konstantinopel zugegen war, und dessen Frömmigkeit allgemein gerühmt wird« (Zeitschr. f. hist. Theol. 1845, H. 3, S. 28).

[37] W. Enßlin schreibt freilich: Gabala (Paulys Realencyclop. d. class. Altertumswiss., Neue Bearbeitung [= PWK] XIX 1328). Alle von ihm angeführten Stellen widerlegen ihn, auch die nicht erwähnte Liste Michaels (Chabot IV, S. 197, r. Sp., Z. 10 v. u.). Die SchAC II, 6, S. 56 s. v. Πέτρος (2) bequem zusammengestellte Überlieferung ist völlig eindeutig. Vailhé (a. A. 23 a. O. S. 16f.) dekretiert ohne Begründung, Petrus gehöre nach Gabala, Flavian (s. u.) nach Gabula. Anstatt sich über Le Quiens anderslautende Einordnung aufzuhalten, hätte er die Texte ebenso sorgfältig wie dieser lesen sollen. — Für alle Fälle weise ich darauf hin, daß die Erwähnung eines Rufinus von Gabala für die ephesinische Synode von 431 in einer Handschrift des Akoimetenklosters, deren Lesarten Rusticus verzeichnet (SchAC II, 3, 1, S. 198, Z. 18, Apparat) nichts besagt, wie ebenda S. 231, Z. 7 beweist.

[38] SchAC II, 2, 2, S. 67 [159], Nr. 40.

[39] Schultheß S. 132, Nr. 39.

[40] Auch in der Liste Michaels (Chabot a. A. 37 a. O., Z. 8 v. u.).

»mais il n'est connu que par l'unique document que représentent ces deux versions indépendentes«[41]. Schwartz hat indessen gezeigt, daß die in der Dionysiana aucta und der syrischen Version erhaltenen, in der Subskriptionsliste von Actio VI aber ausgelassenen Unterschriften wirklich während der Synode geleistet worden sind[42]. Honigmann[43] vermutet, in der Subskriptionsliste sei Uranius ausgefallen »probably because of the resemblance of the names of the bishoprics Gabala and Gabbula«. Das kann sein, doch hat man dafür keinen Anhalt, da die Subskriptionsliste auch andere Namen ausläßt, die nicht aus solchem Grunde fehlen können. Bei dieser Sachlage bedarf Devreesses ohne Begründung vorgetragene Behauptung keiner Widerlegung: »La liste syriaque [nur sie?] indique par erreur Ouranios de Gabala«[44]. Er setzt statt dessen für Gabala Polykarp an, der an den Synoden von 449 und 451 teilnahm, wobei er erklärt, in Chalcedon werde dieser Name nur in der siebzehnten Sitzung erwähnt[45]. Daß Polykarp nichts mit Syrien zu tun hat, sondern nach Lydien gehört, hat nun allerdings bereits Le Quien gewußt und durch eine Argumentation erhärtet, der nichts hinzuzufügen ist[46]. Da der Name des lydischen Ortes seiner nicht eindeutigen Überlieferung wegen jedoch bald als Tabala, bald als Gabala angegeben wird und ein Hinweis auf Schwartzens Einordnung im prosopographischen Index der Konzilienausgabe nicht genügt, da dort nur die chalcedonensischen Listen berücksichtigt werden, ist es notwendig, das bekannte Material vorzuführen; es reicht zur Lösung des Problems aus.

Natürlich darf man nicht mit Devreesse von der Liste von Actio XVII ausgehen[47], sondern hat sich — darüber kann es nach Schwartzens Abhandlung über die Bischofslisten keine Unklarheit mehr geben — an die Dionysiana aucta und die syrische Version zu halten, die die Provinzeinteilung aufweisen: beidemal steht Polykarp in der lydischen Gruppe[48]. Die Subskriptionsliste von Actio VI samt den übrigen Präsenz- und Subskriptionslisten ist gleichfalls geographisch angeordnet, ohne eine ausdrückliche Einteilung zu besitzen;

[41] Rev. Et. Byz. 4 (1946), 248, natürlich ohne ernsthaft zu zweifeln.

[42] Bischofslisten S. 51—57; beider Vorlage war nahezu identisch (ebenda S. 10f., Anm. 3 und S. 47, Anm. 1).

[43] Byzantion 16 (1942/43), 64.

[44] S. 169, Anm. 7. [45] S. 136, Anm. 5. [46] I 893—895.

[47] Sie ist die einzige der chalcedonensischen Präsenzlisten, die ohne geographische Einteilung angelegt ist, so daß man den in ihr enthaltenen Πολύκαρπος Γαβάλων (SchAC II, 1, 2, S. [450] 91, Nr. 61) in der Tat in das syrische Städtchen zu setzen bewogen werden kann, wenn man außer acht läßt, daß 1. Polykarp nicht nur in Actio XVII erscheint und 2. der gabalitanische Thronos schon von Uranius eingenommen ist. Aber das darf man eben nicht.

[48] SchAC II, 2, 2, S. 73 [165], Nr. 239; Schultheß S. 140, Nr. 242.

stets findet sich Polykarp in lydischer Umgebung[49]. Nimmt man noch die ephesinischen Listen vom 8. und 22. August 449 hinzu, die Polykarp unter Lydien notieren[50], und findet man seinen Namen unter den Subskribenten des lydischen Antwortschreibens auf die Rundfrage Kaiser Leos betreffs Timotheus Aelurus und die Gültigkeit des Konzils von Chalcedon, das 457 oder 458 verfaßt worden ist[51], so ist es augenscheinlich, daß Devreesse einem Versehen zum Opfer gefallen ist. Das dem lydischen entsprechende Schreiben aus Syria I führt als Bischof von Gabala Flavian auf, der also Nachfolger des offenbar inzwischen verstorbenen Uranius ist[52].

Der Name der lydischen Bischofsstadt Polykarps lautet in den ephesinischen Listen Gabala, in den chalcedonensischen in der Dionysiana aucta, der Präsenzliste von Actio XVII, der Subskriptionsliste von Actio II samt der Subskription der Verurteilung Dioskurs und in der Sentenz in Actio IV Gabala, sonst Tabala[53]. Für die chalcedonensischen Listen läßt

[49] Actio VI: SchAC II, 1, 2, S. [331] 135, Nr. 207 (Präsenzliste); S. [343] 147, Nr. 211 (Subskriptionsliste) — Actio I: II, 1, 1, S. 61, Nr. 227 — Actio II: II, 1, 2, S. [229] 33, Nr. 157 (Absetzung Dioskurs); S. [235] 39, Nr. 181 — Actio III: ebenda S. 74 [270], Nr. 189 — Actio IV: ebenda S. [285[89, Nr. 191 (Präsenzliste; zur Sententia siehe Anm. 53).

[50] SchAC II, 1, 1, S. 81, Nr. 101; II, 3, 1, S. 256, Nr. XCIII; J. Flemming, Gött. Abh., N. F. XV 1 (1917), S. 8, Nr. 82.

[51] SchAC II, 5, S. 57, Z. 24; Schwartzens Korrektur des überlieferten »tabainus« in »tabalinus« bedarf keiner Diskussion. — Zur Datierung siehe G. Krüger, Monophys. Streitigkeiten i. Zusammenhange m. d. Reichspolitik, Jena 1884, 97—99; woher weiß Krüger nur so genau, das Kaiserschreiben sei im Oktober abgesandt worden? Weshalb nicht Ende September? Die Papstantwort gestattet nur Enßlins Formulierung: »etwa im Spätsommer 457« (PWK XII, Sp. 1948, Z. 63).

[52] SchAC II, 5, S. 35, Z. 3; siehe Anm. 53 fin.

[53] Ein Blick in den Apparat zeigt, daß die griechischen Handschriften mehrmals, die lateinischen Versionen stets »Gabala« lesen. Eine Ausnahme bilden dort die drei Handschriften der Versio antiqua in der Subskriptionsliste von Actio VI (SchAC II, 3, 2, S. [424] 165, Nr. 210, Apparat: »tabalon« bzw. »tabolon«) und Cod. Casin. 2 (12. Jh.) der Rusticusversion in der Subskriptionsliste von Actio II (ebenda S. [336] 77, Nr. 134, Apparat: »dabalene«). Im letzten Falle liegt gewiß ein Schreibfehler vor; sowohl griechischer wie lateinischer Text dieser Subskriptionsliste sind nicht in Ordnung (Bischofslisten S. 6—9). In Actio VI hat dagegen die Versio antiqua offenbar die Vorlage treu wiedergegeben, während Cod. Vindob. hist. gr. 27 (12. Jh.) und die Versio antiqua correcta samt deren Edition durch Rusticus »Gabala« lesen: die Tendenz der Überlieferung geht auf Verdrängung des »Tabala« durch »Gabala«, nicht umgekehrt. — Die sententia von Actio IV liest: Πολύκαρπος ὁ εὐλαβέστατος ἐπίσκοπος Γαβάλων ἐπαρχίας Συρίας εἶπεν (SchAC II, 1, 2, S. 108 [304], Nr. 156): diesen einzigen Beleg für seine These hat sich Devreesse entgehen lassen. Der Irrtum ist freilich angesichts der sonstigen Überlieferung so kraß, daß aus ihm kein Kapital zu schlagen ist. Die Lateiner lesen nur »Gabalon«, haben also den auf Syrien lautenden Zusatz nicht gelesen oder fortgelassen (SchAC II, 3, 2, S. 112 [371], Nr. 159).

dieser Tatbestand zugunsten der Namensform Tabala schließen, die von der maßgeblichen Überlieferung geboten wird; da aber die ephesinischen Listen nur Gabala in Lydien kennen[54], bleibt eine gewisse Unsicherheit; das lediglich aus den Synodallisten zu gewinnende Urteil kann demnach nur lauten: Tabala ist wahrscheinlich der richtige Name. Um die Frage zu entscheiden, hat man weitere Nachrichten über die lydische Stadt Tabala/Gabala heranzuziehen. Man macht dabei die Beobachtung, daß in der Literatur sowohl ein lydisches Tabala als auch ein lydisches Gabala sozusagen schiedlich-friedlich nebeneinander existieren, ohne Bekanntschaft miteinander zu machen. Davon ist Tabalas Existenz allem Zweifel entrückt; der Ortsname lebt noch heute als Davala weiter[55]. Eine Auseinandersetzung über die Frage, ob der Ort auch Gabala genannt worden sei, ist mir in der mir bekannt gewordenen Literatur über Tabala nicht begegnet[56]. Bürchner belegt die Existenz Gabalas wie folgt: »Stadt und Bischofssitz in Lydien (Akad. München Abh. I. Kl. XXI 537 (7. Jhdt.), 553 (9. Jhdt.). Not. episc. I 187. III 120. V 73. VIII 197. IX 106. X 246. XIII 105) = Τάλαζα. Gams Ser. Episc. Eccles. Cath. 447. S. den Art. Talaza«[57]. Die Liste läßt sich geringfügig vermehren: ein lydisches Gabala ist noch den oben erwähnten Synodallisten, den in die Zeit des Konstantin Porphyrogennetos zu datierenden Nova Tactica[58] und der von C. de Boor edierten Notitia aus der Zeit zwischen der Regierung des Heraklius und dem Jahre 780[59] bekannt. Bürchner kommt nicht auf den Gedanken, dieses Gabala könne mit dem doch durchaus namensähnlichen Tabala zu tun haben: in seiner Topographie Lydiens katalogisiert er beide als lydische Orte[60]. Enßlin schwankt deshalb, ob er Polykarp dem lydischen Gabala oder dem lydischen Tabala zuweisen soll[61]. Prüft man die für die Existenz Gabalas angeführten und anzuführenden Zeugnisse, so ergibt sich folgendes: Not. V 73 meint eindeutig das syrische Städtchen des Namens, da

[54] Ihre Dreizahl darf nicht als Argument zu Gunsten der Lesung »Gabala« mißbraucht werden: es liegt eine gemeinsame Quelle zugrunde (Honigmann, Byzantion 16, S. 28—41).

[55] J. Keil und A. v. Premerstein, Denkschr. Akad. Wiss. Wien 54, 2 (1911), 119—121.

[56] Auch nicht in Keils Tabalaartikel PWK II. R., IV, Sp. 1842; wie in dem in der vorhergehenden Anmerkung angezogenen Aufsatze (dort S. 119) werden auch hier »die Notitiae episc.« als Zeugen für »Tabala« angeführt, ohne mit einem Worte anzudeuten, daß sie nur »Gabala« kennen. Die Synodallisten erwähnt Keil nicht.

[57] PWK VII 414 s. v. Gabala 1).

[58] Nr. 1324, S. 65 Gelzer (in der Edition des Georg. Cyp.).

[59] Zeitschr. f. Kirchengesch. 12 (1891), S. 525, Nr. 230. Das überlieferte Γαβάτλων emendiert de Boor zögernd zu Γαβάλων. Wortform und Reihenfolge in der lydischen Liste, die denen in den anderen Notitiae entsprechen, geben ihm recht.

[60] PWK XIII, Sp. 2143, Z. 65 und Sp. 2151, Z. 67.

[61] Ebenda XXI, Sp. 1693, Z. 44f.: »Bischof von Gabala oder Tabala in Lydien«.

es zu den zu Antiochien gehörigen Sitzen aufgeführt ist[62]. Gams schreibt Le Quien ab, der in diesem Falle keine Autorität ist[63]. Den Artikel Talaza hat sich die Realencyclopädie geschenkt, mit Recht: der Name kommt nur ein einziges Mal bei Hierocles vor und ist offenkundig verderbt; in keinem Falle kann er die Existenz eines lydischen Gabala beweisen[64]. Werden die restlichen Zeugnisse chronologisch geordnet, hat man folgende Liste: Epiphaniusnotitia aus der Zeit des Heraklius, de Boors Notitia, Not. IX aus der Zeit des Nicephorus, die etwas jüngere Not. VIII, Basiliusnotitia aus dem Jahre 886, Leonotitia aus den Jahren 901/907, Nova Tactica, dann folgen Not. III, X und XIII[65]. Die Existenz eines Ortes Gabala hängt von der Zuverlässigkeit der Epiphaniusnotitia ab[66]. Da sie und alle übrigen Texte, die Gabala erwähnen, in ihrer Aufzählung der lydischen Bischofssitze Tabala nicht kennen, ist der Schluß nicht zu umgehen, daß Gabala = Tabala ist[67]. Gegen die deshalb notwendig aufzustellende Annahme, der Ort habe seinen Namen gewechselt[68], erheben sich ernste Bedenken: 1. Umbenennungen dieser Zeit geben der Stadt durchweg durch irgendein Vorkommnis nahegelegte sinnvolle Namen, man denke außer an Konstantinopel an Helenopolis oder Theoupolis; hier läge nur eine durch nichts motivierte Konsonantenveränderung vor. 2. In der Überlieferung der Synodalakten überwiegt die Schreibung Tabala

[62] Der Konstantinopler Thronos, unter dem Lydien steht, wird nur flüchtig skizziert. Bürchner hat sich offenbar lediglich an Partheys Index gehalten, der S. 342 s. v. Γαβάλων (Lydiae) den gleichen Irrtum enthält.

[63] Hätte Bürchner Le Quien selbst eingesehen, wäre er durch I 896 auf das Problem gestoßen worden.

[64] Synecdemus 670, 9, S. 21 Burckhardt. Da dort Gabala oder Tabala nicht erwähnt werden, ist mit Le Quien (I 893f.) ein Schreibfehler anzunehmen, den man freilich leichter von »Tabala« als von »Gabala« her erklären kann.

[65] Von den Datierungen Gelzers ist die der Basiliusnotitia von Honigmann schlüssig korrigiert worden: 886 ist das Entstehungsjahr (Byzantion 9 (1934), 205—211 und 222, Anm. 1). Vorsichtshalber erinnere ich, daß Not. I 1—529 Parthey = Basiliusnotitia ist und nur noch nach Gelzers kritischer Edition in seiner Ausgabe des Georgius Cyprius zu benutzen ist.

[66] Die übrigen Notitiae stellen keine selbständigen Bezeugungen dar; lediglich die in ihnen sich widerspiegelnde Reichseinteilung ist jeweils verändert (und ermöglicht daher ihre Datierung); alles übrige ist tralatizisch; darüber bestehen keine Kontroversen.

[67] Für die Annahme zweier Städte spricht schlechterdings nichts. Gerland liest in seinem Auszug aus der von ihm vorbereiteten, aber nicht mehr publizierten Epiphaniusnotitia Ταβάλων (a. A. 23 a. O. S. 17), ohne Erläuterungen zu geben, weshalb nicht klar wird, ob die Lesung auf handschriftlicher Bezeugung oder auf Konjektur beruht. Im ersten Falle würde der Fehler eben erst nach Abfassung der Epiphaniusnotitia in die Überlieferung gekommen sein, im zweiten hätte Gerland gleiche wie die vorgetragenen Überlegungen angestellt.

[68] Das müßte dann etwa Ende des 6. Jh.s eingetreten sein. Da die bis ins 3. Jh. reichenden Münzen »Tabala« verzeichnen (B. V. Head, Catal. of the greek coins in the Brit. Mus., XXIII (1901). S.CXIXf. u. 288—291), wäre das der terminus post quem, falls sich nicht noch spätere Münzen vorweisen lassen.

nicht allein zahlenmäßig, sondern ist wesentlich gewichtiger bezeugt als Gabala. Der Einwand, hier schimmere eben der ehemalige Zustand noch durch[69], ist nicht triftig: in den Akten des siebenten ökumenischen Konzils, also hundertfünfzig Jahre nach Heraklius, wird unter den lydischen Bischöfen ein Johannes von Tabala mehrfach erwähnt[70], was sich mit der Epiphaniusnotitia ebensowenig verträgt wie die Tatsache, daß der Name Tabala noch heute als Davala fortlebt[71]. Gegen diese Beobachtungen kommt die hauptstädtische Schreiberarbeit nicht auf: die Epiphaniusnotitia (oder ihre Vorlage) enthält also einen Schreibfehler, der durch die Jahrhunderte weitergeschleppt wurde[72]. Polykarp war mithin Bischof von Tabala; ein lydisches Gabala hat nie existiert.

[69] In der Übergangszeit ist solch Nebeneinander beider Namen nur natürlich, ebenso die Erscheinung, daß der spätere Name anachronistisch für die frühere Zeit verwendet wird; für Neronias = Irenopolis hat das Honigmann vorgeführt (Byzantion 20, S. 39—41 und 49).

[70] Labbé VII 44 B. 144 B. 333 B. 548 B. 568 A = Mansi XII 995 D, 1101 B; XIII 143 C, 369 A, 389 A. Die mehrfachen Noten der Herausgeber, die in »Gabala« verbessern wollen, stehen offensichtlich unter dem von den sonstigen Konzilslisten, die ja damals nur in unzureichenden Ausgaben vorlagen, hervorgerufenen Eindruck, Gabala sei der rechte Name. Daher bucht auch Le Quien (I 893—896) Polykarp und Johannes unter diesem Ortsnamen und vermerkt zu dem überlieferten »Tabala«: »Legendum prorsus Γαβάλων« (896). Die von ihm »Baluzius 1214« zitierte Formulierung »episcopus Gabalenae civitatis provinciae Lydiae« (894) scheint = SchAC II, 3, 2, S. [326] 67, Nr. 157 zu sein (Dioskurverurteilung), wie Wortlaut und Seitenangabe nahelegen (das letzte habe ich aus E. Maaßen, Gesch. d. Quellen u. d. Lit. d. can. Rechts I, Graz 1956 (Abdruck), S. 746 geschlossen). Baluze und die Vorgänger Labbé's sind mir unzugänglich. — In welcher ihm zugänglichen Konzilienausgabe Le Quien Ἀβάλων neben Ταβάλων gelesen haben mag, lohnt sich nicht zu suchen. Möglicherweise denkt er an Georg Pachymeres' Ἄβαλα (I, S. 311, Z. 7 Bekker). Da dort von der Mäandergegend die Rede ist, wird W. Tomaschek recht haben, wenn er den genannten Ort ohne weiteres als Τάβαλα aufführt (Sitzungsber. Akad. Wiss. Wien 124, 8 [1891], S. 98). Da die Überlieferungstendenz auf Abänderung zu »Gabala« abzielt (siehe Anm. 53), ist es — zumal angesichts der noch nicht kritisch vorgelegten Überlieferung der Akten des siebenten Konzils — keine Frage, daß »Tabala« hier die richtige Lesung ist. Johannes von Tabala wird also von dem in Actio V erwähnten Johannes von Gabala (siehe Anm. 77) scharf auseinandergehalten.

[71] Die Nomina urbium mutata (Hierocles ed. Burckhardt S. 61—69) nennen Tabala/Gabala nicht.

[72] Die Annahme eines solchen Fehlers bietet gar keine Schwierigkeit, wie prosopo- und topographische Untersuchungen stets aufs neue erweisen. Wenn man sich für »Gabala« zu entscheiden hätte, müßte statt seiner »Tabala« an den einschlagenden Stellen als Fehler bezeichnet werden! Auch für Gabula kommt die Vertauschung von Γ und Τ vor (Index d. Theod. Lect. S. 64, Nr. 70 Gelzer, Nomina; SchAC II, 1, 3, S. 94 [453], Z. 3, Apparat). Das Fehlen einer Korrektur in auch nur einer der späteren Listen kann nicht befremden: die Kanzlisten hatten gewiß wenig Lust, die Namen von Provinznestern zu kontrollieren. Und welche Zustände herrschten an der (jeweiligen) Ostgrenze des Reiches! Entsprechendes gilt für die

Nach dem oben genannten Flavian läßt sich für Gabala erst wieder im Jahre 536 ein Teilnehmer der Konstantinopler Synode, der schon von Le Quien verzeichnete Johannes, benennen, der den Brief der orientalischen Bischöfe an Papst Agapet mitunterzeichnete[73]. Honigmann meint allerdings: »doit probablement être attribué à Gabboula«[74]. So gewichtig das Urteil des großen Gelehrten stets ist, auch wenn er — wie hier — keine Gründe anführt, in diesem Falle ist es nicht zutreffend. Die Überlieferung sieht folgendermaßen aus:

Sitzung vom 2. Mai: Ἰωάννου Γαβάλων (SchAC III, S. 126, Nr. 13)
Sitzung vom 6. Mai: Ἰωάννου Γαβάλων (SchAC III, S. 155, Nr. 15; O^{arv}: γαβουλῶν)
Sitzung vom 10. Mai: Ἰωάννου Γαβάλων (SchAC III, S. 161, Nr. 9; O^{arv}: γαβουλῶν)
Sitzung vom 21. Mai: Ἰωάννου Γαβάλων (SchAC III, S. 169, Nr. 9; O^{arv}: γαβούλων)
Sitzung vom 4. Juni: Ἰωάννου Γαβάλων (SchAC III, S. 28, Nr. 13)
Briefunterschrift: Ἰωάννης ἐλέει θεοῦ ἐπίσκοπος Γαβάλων (SchAC III, S. 150, Nr. 3; O^{arv}: γαβούλων).

Die Entscheidung kann auf Grund der handschriftlichen Bezeugung nur zu Gunsten von Gabala lauten, das die besten Handschriften bieten[75]. Eine sachliche Beobachtung tritt hinzu: das Schreiben an Agapet richtet sich gegen den Monophysitismus, als dessen Gegner also auch Johannes erscheint. Dagegen ist in dieser Zeit und noch im 8. Jh. das Isaakskloster in Gabula geradezu ein monophysitisches Zentrum[76]. Der (an sich schon künstliche) Einwand, möglicherweise sei nur das Kloster monophysitisch gewesen,

Weitergabe des zu erschließenden Fehlers in der Vorlage der drei ephesinischen Listen (siehe Anm. 54). Wenn in den chalcedonensischen die Dionysiana aucta gegen die syrische Version das falsche »Gabala« liest, zeigt sich wieder einmal ihre geringe Sorgfalt, die Schwartz hervorhob (Bischofslisten S. 10f.). — Die Tatsache, daß Gabadonia in Kappadocien bei den Syrern Davalu heißt und jetzt als Develi fortlebt (Honigmann, Corp. Bruxell. hist. byz. III (1935), S. 173, Anm. 4), wird mir niemand vorhalten wollen: verschiedensprachige Tradition (Beispiele, teilweise freilich andersartig, siehe Bischofslisten S. 10, Anm.2)! — Möglicherweise mag der Schreibfehler durch den Gedanken an die Landschaft Kabalis oder Kabala (diese Form hat K. Buresch, Aus Lydien, Leipzig 1898, S. 127 und 166f. erschlossen) in Mäonien befördert sein.

[73] Übrigens: ὑπέγραψα Συριστί! Von Severian hieß es nur: δοκῶν πεπαιδεῦσθαι, οὐ πάνυ τῇ φωνῇ τὴν Ἑλληνικὴν ἐξετράνου γλῶσσαν· ἀλλὰ καὶ Ἑλληνιστὶ φθεγγόμενος Σύρος ἦν τὴν φωνήν (Sokrates, KG VI, 11, 3; Hussey S. 691). Indiz für den Rückgang griechischer Bildung in Syrien oder nur individuell zu werten?

[74] CSCO 127 = Subsid. 2 (1951), S. 29.

[75] S. Schwartzens Praefatio ebenda S. V—VII.

[76] Material bei Honigmann a. a. O. S. 31 s. v. Gabboula.

nicht aber der Bischof mit dem Volke, verbietet sich: bei der Weihe des Severus von Antiochien im Jahre 512 war Euseb von Gabula zugegen[77]. Johannes kann also nur Bischof von Gabala gewesen sein.

So läßt sich folgende (freilich lückenhafte) Liste der gabalitanischen Bischöfe aufzeichnen[78]:

Zoilos (324/325), Cymatius (358 und 362), Domnus (381), Severian (vor 398; gestorben nach 408, wohl vor 425), Uranius (451), Flavian (457/458), Johannes (536), Romanus (553).

(Abgeschlossen am 1. November 1958)

Beobachtungen zum Comma Iohanneum (I Joh 5 7f.)

von Dr. **Walter Thiele**
(Beuron / Hohenzollern)

Herrn Professor D. Walther Eltester zum 60. Geburtstag in Dankbarkeit

Es überschreitet den Rahmen eines Aufsatzes, die vielschichtige Literatur zum Comma Iohanneum eingehend zu erörtern[1]. Gemeinsam ist den bisherigen Arbeiten, daß sie das C. I. als Einzeltext behandeln, hier die Lesarten mit ihrer Bezeugung besprechen und so die Frage nach seiner Herkunft zu beantworten suchen. Nur Ayuso

[77] Auf dem siebenten ökumenischen Konzil wird unter den Testimonien auch aus einem Werke eines Bischofs Johannes von Gabala gegen den »Häresiarchen Severus« zitiert, das offenbar aus der Zeit um das fünfte Konzil stammt (Labbé VII 372 CD = Mansi XIII 184 BC). Angesichts der angestellten Erwägungen ist Le Quiens Vorschlag, beide Johannes zu identifizieren (II 798), so gut wie gesichert.

[78] In Klammern die Daten. — Zu dem letzten von Le Quien gebuchten Bischof, Romanus, der am fünften ökumenischen Konzil teilnahm, notiere ich den mir erreichbaren Stellennachweis: Labbé V 417 C. 582 C = Mansi IX 175 C. 192 D (ein bei Labbé fehlender Text aus Baluze). 391 C. Zur ersten Erwähnung bemerkt Labbé: »Gazalon«, Mansi in Anm. 1 als Note Baluzes: »Paris. Gazalon«. Auch ist in den (geographisch ungeordneten) Listen nicht ausdrücklich gesagt, daß unter Gabala die syrische Stadt gemeint sei. Ohne begründbare Zweifel äußern zu können, will ich daher den letzten Namen der Liste mit Reserve betrachtet wissen.

[1] Ich verweise auf die Bemerkungen in den Ausgaben und Kommentaren des NT. Außerdem nenne ich folgende Studien in ihrer zeitlichen Folge: K. Künstle, Das Comma Ioanneum auf seine Herkunft untersucht, Freiburg 1905; A. Jülicher, Karl Künstle: Das Comma Ioanneum, Göttingische Gelehrte Anzeigen, Jahrgang 167 (1905), 930—935; J. Chapman, Notes on the Early History of the Vulgate Gospels, Oxford 1908, 263—265; A. v. Harnack, Zur Textkritik und Christologie der Schriften des Johannes, Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1915, 572f.; A. Bludau, Das Comma Ioanneum (I Joh 5 7) in dem Glaubensbekenntnis von Karthago vom Jahre 484, Theologie und Glaube 11 (1919), 9—15; ders., Der hl. Augustinus und I Joh 5 7. 8, Theologie und Glaube 11 (1919), 379—386; ders., Das

hat betont, daß man das C. I. im Zusammenhang mit anderen Interpolationen der lateinischen Bibel sehen müsse, und zieht zur Beurteilung die Zusätze aus I Joh 5 heran[2].

Die vorliegende Studie nimmt diesen Hinweis als Ausgangspunkt: Das C. I. ist ein längerer Zusatz lateinischer Bibeltexte gegenüber der griechischen Bibel. Entscheidend für die Wertung ist, daß es in dieser Hinsicht nicht isoliert steht: die folgende Liste nennt die längeren Zusätze der lateinischen Bibel in den Katholischen Briefen. Es zeigt sich, daß der Vergleich nicht nur in rein formaler Beziehung möglich, sondern auch sachlich — wenigstens für die Zusätze aus I Ptr und I Joh — berechtigt ist.

I.

Als Zusätze sind die Stellen gewertet, die in der griechischen Überlieferung überhaupt nicht oder nur sehr schwach belegt sind. Die Angaben über die lateinischen Texte beruhen auf den Sammlungen des Beuroner Vetus-Latina-Instituts[3].

Abgekürzt zitierte Kirchenschriftsteller

(CV = Corpus Vindobonense; PL= Patrologiae Series Latina ed. Migne: PL 16; 30 nach der Ausgabe von 1845, PL 17 nach der Ausgabe von 1879)

AU Augustinus; *ep* Epistulae, CV 34. 44. 57; *I Jo* In epistolam Johannis ad Parthos tractatus 10, PL 35; *nu* De nuptiis et concupiscentia ad Valerium comitem libri 2, CV 42; *s* Sermones, PL 38.39; *s Cas* Die echten Sermones der Bibliotheca Casinensis bei G. Morin, Miscellanea Agostiniana 1, Rom 1930; *spe* Liber qui appellatur Speculum (»Quis ignorat«), CV 12

PS-AU *spe* Pseudo-Augustinus, Liber de divinis scripturis sive Speculum quod fertur S. Augustini (»Audi Israhel«), CV 12

BED *cath* Beda Venerabilis, In epistolas VII catholicas libri, zitiert nach den Angaben in der Oxforder Vulgataausgabe

CY Cyprian; *te* Ad Quirinum seu testimoniorum libri 3, CV 3, 1; *hab* De habitu virginum, CV 3, 1; *mort* De mortalitate, CV 3, 1; *or* De dominica oratione, CV 3, 1

»Comma Johanneum« bei Tertullian und Cyprian, Theologische Quartalschrift 101 (1920) 1—28; ders., Der Prolog des Pseudo-Hieronymus zu den Katholischen Briefen, Biblische Zeitschrift 15 (1921), 15—34; 125—138; E. Riggenbach, Das Comma Johanneum, Gütersloh 1928, Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 31, 4; N. Fikkermann, St. Augustinus gegen das »Comma Johanneum«?, Biblische Zeitschrift 22 (1934), 350—358; B. Fischer, Der Bibeltext in den pseudo-augustinischen »Solutiones diversarum quaestionum ab haereticis obiectarum» im Codex Paris, B. N. lat. 12217, Biblica 23 (1942), 263f.; T. Ayuso Marazuela, Nuevo estudio sobre el »Comma Ioanneum«, Biblica 28 (1947), 83—112; 216—235; 29 (1948), 52—76.

[2] Biblica 28 (1947), 227—235.

[3] Für Jakobus- und I Petrusbrief ist die Textausgabe erschienen: Vetus Latina, Die Reste der altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron, 26. Epistulae Catholicae, Apocalypsis, 1. Lfg. Jac, Freiburg 1956, 2. Lfg. I Ptr, Freiburg 1958.

PS-CY *reb* Pseudo-Cyprian, De rebaptismate, CV 3, 3
PS-HIL-A Pseudo-Hilarius von Arles, Tractatus in septem epistolas canonicas, Spicilegium Casinense 3, 1, Monte Cassino 1897
KA Sp Kapitula in den Bibelhandschriften $C\Sigma^{TCAO}$
(Var) Variante in der Väterüberlieferung

NB! Die hier aus Gründen der Übersichtlichkeit kursiv gedruckten Abkürzungen erscheinen später in Normaldruck.

Lateinische Handschriften

54 Paris, B. N. lat. 321 (12. Jh.)
55 Paris, B. N. lat. 6400G Palimpsest (5. Jh.)
64 München, clm 6436 (7. Jh.)
65 London, B. M. Harley 1772 (9. Jh.)
66 Leningrad, Q. v. I, 39 (9. Jh.)
67 León, Catedral 15 Palimpsest (7. Jh.)
91 Glossen in Λ^L (10. Jh.)
94 Glossen in Escorial, 54. V. 35 (16. Jh.)
95 Glossen in Λ^H (12. Jh.)
251 Paris, B. N. lat. 9427 (Lektionar 7./8. Jh.)
262 Toledo, Cabildo 35-5 (Missale 10. Jh.)

A Firenze, Amiatinus (7./8. Jh.)
C Cava 1 (14) (9. Jh.)
D Dublin, Trinity College 52 (9. Jh.)
F Fulda (6. Jh.)
G Paris, B. N. lat. 11553 (9. Jh.)
I Roma, Vallicelliana B. 25 (8./9. Jh.)
L Paris, B. N. lat. 2328 (9. Jh.)
M Monte Cassino 521 (11. Jh.)
P Paris, B. N. lat. 11505 (9. Jh.)
Q Paris, B. N. lat. 93 (9. Jh.)
R Verona, Bibl. Cap. X (8) (7./8. Jh.)
S St. Gallen, Stiftsbibl. 907 (8. Jh.)
U London, B. M. Add. 11852 (9. Jh.)
X Madrid, Univ. Centr. 31 (10. Jh.)
Y Wolfenbüttel, Weissenburg. 99 (8. Jh.)

Δ eine nordspanische Bibelausgabe des 7. Jh.s?:
Δ^L León, Catedral 6 (10. Jh.)
Δ^M Madrid, Acad. de la Historia Aemil. 20 (9./10. Jh.) (nur Jac)
Δ^B Burgos, Seminar (10. Jh.)

Θ Ausgabe des Theodulf (alle Hss 9. Jh.):
Θ^H London, B. M. Add. 24142 (fehlt ab I Ptr 4 3)
Θ^A Le Puy, Cathédrale
Θ^M Paris, B. N. lat. 9380

Λ Bibeln aus Kastilien (nach südspanischer Vorlage?):
Λ^L León, S. Isidoro Codex Gothicus (10. Jh.)
Λ^H Madrid, Acad. de la Historia Aemil. 3 (12. Jh.)

Σ Nachkommen der Bibelausgabe Isidors von Sevilla:
Σ^T Madrid, Bibl. Nac. lat. 1 (Toletanus) (10. Jh.)
Σ^C Madrid, Univ. Centr. 32 (9./10. Jh.)
Σ^A Montpellier, Bibl. Munic. 6 (9. Jh.)
Σ^O Madrid, Museo Arqueológico 485 (12. Jh.)

Φ Ausgabe des Alkuin (alle Hss 9. Jh.):
Φ^T St. Gallen, Stiftsbibl. 75
Φ^B Bamberg, Staatl. Bibl. Ms. bibl. 1 (A. I. 5)
Φ^G London, B. M. Add. 10546
Φ^V Roma, Vallicelliana B. 6

Ω Texte des Hochmittelalters:
Ω^D Dijon, Bibl. Munic. 9 *bis* (12. Jh.)
Ω^O Oxford, Bodl. Laud. lat. 43 (12./13. Jh.)
Ω^W London, B. M. Royal I. B. 12 (13. Jh.)
Ω^C Paris, B. N. lat. 254 (12. Jh.)

τ Spanische Lektionare (liber comicus):
τ^{68} Toledo, Cabildo 35-8 (9. Jh.)
τ^{56} Paris, B. N. nouv. acq. 2171 (11. Jh.)
τ^{70} Madrid, Acad. de la Historia Aemil. 22 (11. Jh.)

Jac 1 1 ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ] sanctis ecclesiis quae sunt ex tribu⟨bu⟩s duodecim et peregrinantibus per orbem terrarum Δ.

2 16 τί τὸ ὄφελος] + haec dixisse eis PS-AU spe 24; *cf* + eis M; *cf* + vobis 54* 65 L Q (bei einigen Vätern *vobis* vor *proderit*).

2 25 τοὺς ἀγγέλους] + ex · XII · tribu⟨bu⟩s filiorum israhel 66.

4 1 ὑμῶν²] + et sunt vobis suavissima PS-AU spe 101.

I Ptr 1 16 ἁγιός (εἰμι)] + dicit dominus deus vester τ; + dominus deus vester CΣ 54*ΛΔ; PS-AU spe 119 (*MVLC*):: *cf* + λεγει κυριος 1175 1838; *cf* Lv 11 44; 19 2; 20 7. 26.

1 19 (Ἰησοῦ) Χριστοῦ] + ipse ergo qui et praecognitus est ante constitutionem mundi et novissimo tempore natus et passus est (*om.* Σ^{C}) ipse accepit gloriam quam (quem τ^{68}) deus verbum (*om.* τ^{70}) semper possedit sine initio manens in (cum *in ras.* 54*) patre C^{mg}Σ$^{TCA^{*}O}$ Xτ 54*; *cf* qui olim praecognitus et propter nos manifestatus gloriam accepit a deo KA Sp; *cf* qui et in novissimis temporibus visibilis et passibilis factus est Irenaeus (578 Stieren); *cf* I Ptr 1 21 gloriam] + sempiternam Ω^{O} :: zum Teil liegt hier eine Dublette zu I Ptr 1 20. 21 vor; der eigentliche Zusatz beginnt erst *quam deus* . . .

2 23 ἀντελοιδόρει] + cum percuteretur non repercussit Ambrosius (CV 32, 4 p. 213. 306. 420; PL 16, 51C. 326A. 600C); Maximus (PL 57, 366 B); *cf* + percutientes non repercussit Ambrosius (CV 62, 317); + qui cum vapularet non repercutiebat Irenaeus (513 Stieren); + qui percussus est (et) non (re)percussit Pelagius (527 Souter) :: *cf* ὃς] + τυπτομενος ουκ αντετυπτε Const. Apost. 8, 47, 27.

3 22 θεοῦ] + qui degluttit a morte ut (et Δ^{L}) vitae heres esset Δ; + deglutiens mortem ut (at *cod.*) vitae heres esset G; + deglutiens mortem ut (et 65*) vitae aeternae heredes efficeremur (efficiemur X; efficemur F^{2}; efficiamur ΘΣ$^{A^{1}}$Ω$^{DO^{*}}$; efficeremini 54^{mg}) 65 CΣΛX 54Δ ΘΥ A F^{2} D Q S U Φ P Ω; AU ep 164, 10; Epiphanius Scholasticus (32 Zoepfl); *cf* Fulgentius (PL 40, 757); + deglutiens mortem ut vitae aeternae participes efficeremur M; BED cath; *cf* deglutivit ergo mortem . . . ut vitae heredes essemus AU s Cas II, 76, 5; *cf* dictum est de domino quia deglutivit mortem AU s 362, 22; *cf* degluttita morte iam vita surrexit Caesarius (279 Morin); *cf* qui deglutivit mortem ut vitae ipsius participes esse mereamur Cassiodor (PL 70, 1366B) :: *cf* I Cor 15 54 und Tit 3 7.

5 4 καὶ . . . κομιεῖσθε] ut . . . rationem reddatis de ovibus et percipiatis PS-AU spe 47; *cf* AU ep 23, 6; 29, 7; 231, 6;

s 309, 4; ut ... reddatis pro ovibus (omnibus *traditur*) rationem et recipiatis Epiphanius Latinus (130 Erikson); ⟨*et*⟩ ... rationem reddetis d⟨*e ovibus et*⟩ percipietis 55 :: zu *rationem reddere cf* Hbr 13 17.

5 14 ἀγάπης] + gratia domini cum his qui invocant iesum christum in perpetuitate 55; + ⟨*gratia c*⟩um his qui diligunt dominum i. c. i. p. 64; + gratia cum omnibus qui invocant i. c. i. p. Fulgentius (PL 65, 800 D); *cf* εἰρήνη] gratia Vulgata; *cf* Cassiodor (PL 70, 1368 B); armenische Hss :: Zusatz aus Eph 6 24; *cf* auch I Cor 1 2 II Tim 2 22.

I Joh 2 5 ἐσμεν] + si in ipso perfecti fuerimus 54*; AU spe 47 (Var); AU 1 Jo 1, 9; BED cath (7 Hss); + si et in ipso consummati inveniamur C X Δ^{B} τ^{68}; + si in ipso consumemur (so consumemur *in ras.*) Σ^{A*}; si in eo consume⟨mur⟩ Ω^{O} :: + εαν εις αυτον τελειωθωμεν Ψ.

2 17 αἰῶνα] + quomodo et deus manet in aeternum I C Σ^{A*O*} $X\tau^{701/2}$ 54* 91 94 95; CY te 3, 11 (Var); 3, 19 (Var); hab 7; mort 24; or 14; Lucifer (CV 14, 291); Zeno (88 Giuliari); AU s Cas II, 114, 4; Victor von Cartenna (PL 17, 1093 C); *cf* PS-HIL-A; + sicut (sic Θ^{A}) et deus m. i. aet. $\tau^{56.70}$ 1/2 262 Δ^{L} Θ P^{2}; AU spe 47 (Var); Pelagius (16 Souter; 43 Caspari); AU ep 220, 6. 9; 1 Jo 2, 14 ; nu 1, 20; s 96, 7; 311, 6; Ruricius (CV 21, 409); Hilarius von Arles (53 Cavallin).

+ quomodo et ipse m. i. aet. CY te 3, 11 (Var); 3, 19; + sicut et ipse m. i. aet. AU 1 Jo 2 tit; 1 Jo 2, 10; Epiphanius Scholasticus (47 Zoepfl); Hilarius von Arles (Var).

+ quomodo et ille m. i. aet. PS-AU (PL 39, 2137); sicut et ille m. i. aet. Hilarius von Arles (Var).

+ quomodo deus m. i. aet. Σ^{TCO*}; CY or 14 (Var); Missale Mozarabicum (PL 85, 403 A); Breviarium Gothic. (PL 86, 951 A); + sicut deus m. i. aet. Pelagius (16 Souter [Var]).

+ quomodo ipse m. i. aet. CY te 3, 11; Pelagius (16 Souter [Var]); + sicut ipse m. i. aet. Pelagius (16 Souter [Var]); AU (Rev. Bén. 46 [1934] 406).

+ sicut ille m. i. aet. AU s 162, 4.

+ sicut ipse dominus m. i. aet. Pelagius (PL 30, 52 C).

+ quomodo (et) christus (per)mane(bi)t in aet. Patricius (90 Bieler).

:: = sahidischer Text; *cf* I Joh 1 7; 3, 3. 7.

2 26 ὑμᾶς] + ut sciatis quoniam unctionem habetis a sancto et scitis omnia Σ^{A} ($\Lambda^{L(mg)}$ Δ^{B} nach 2 24 μενέτω); + ut sciatis quia unctionem habetis AU 1 Jo 3, 12 :: *cf* I Joh 2 20.

5 9 αὐτοῦ] + quem misit salvatorem (+ suum Σ^{C}) super terram et filius testimonium perhibuit in terra scripturas perficiens (prof. Σ^{O*}) et nos testimonium perhibemus quoniam vidimus eum et adnuntiamus vobis ut credatis et ideo (*om.* et ideo Σ^{O}) $\Sigma^{TCO}\Delta^{B}$; Beatus (PL 96, 909; in terra script. perf.] inter script. proficiens: Fehler); + mittens eum salvatorem super terram L :: *cf* zum 1. Teil I Joh 4 14, zum 2. Teil I Joh 1 2.

5 20 ἥκει] + et concarnatus est propter nos et passus est et resurgens de mortuis adsumpsit nos Hilarius (PL 10, 192 A); Faustinus (*incarnatus*) (PL 13, 59 C); + et carnem induit nostri causa et passus est et resurrexit a mortuis adsumpsit (redemit Σ^{O}) nos CΣXτ 91 94 95 54* Q, G m. 1 am unteren Rand; PS-AU spe 2; Julian von Toledo (PL 96, 568 B); *cf* KA Sp, PS-AU (Rev. Bén. 67 [1957] 32), Pseudo-Vigilius (PL 62, 369 D. 371 D) :: *cf* zum ersten Teil I Joh 4 2. (3) εν σαρκι εληλυθοτα.

II Joh 11 πονηροῖς] + ecce praedixi vobis ne in diem domini condemnemini PS-AU spe 50; + ecce praedixi vobis ut in diem domini (dei 54^{2}) nostri (+ iesu christi $\Lambda^{H}\Omega^{O}$) non confundamini $\Theta\Sigma^{A^{1}}$ P^{2} 54^{2} $\Lambda^{H^{1}}$ Ω^{O}.

Jud 11 ἐπορεύθησαν] + et redditioni lamech confiderunt (confisi sunt $\Delta^{B^{1}}$) $\Sigma^{T^{1}O}$ XΔ :: *cf* Gen 4 23 f.

Die Liste erlaubt folgende Feststellungen:

1. Die Zusätze sind nicht Sonderlesarten vereinzelter Zeugen, sondern Bestandteile ausgeprägter Texttypen. I Ptr 3 22 und I Joh 2 17 zeigen anschaulich die breite Überlieferung; wenn teilweise die Bezeugung schmal ist, so handelt es sich doch um typische Vertreter einer Textform[4].

2. Die Zusätze gehören zum alten Bestand der lateinischen Bibel. Für I Joh 2 17 ist das Alter durch Cyprian erwiesen. Für die übrigen Stellen ist die äußere Bezeugung allein nicht so offenkundig, hier hilft die Textgeschichte weiter. Sie zeigt, daß der von den ältesten Zeugen (Cyprian und Pseudo-Cyprian) gebotene Text zahlreiche Freiheiten gegenüber dem überlieferten griechischen Text, insbesondere auch Zusätze, aufweist, während die folgende Entwicklung einen immer stärkeren Anschluß an die griechische Vorlage erstrebt. So ist es durchaus typisch, daß von den hier behandelten Zusätzen auch nicht einer mehr von der Vulgata belegt wird[5] und daß die Zeugen für die

[4] PS-AU spe wird in Jakobus und I Petrus durch Hs 67 und Priszillian gestützt, Hs 66 durch Chromatius und Innozenz I.

[5] Lediglich I Ptr 5 14 hat sich in der Lesart *gratia* für εἰρήνη noch eine Spur des alten Zusatzes erhalten. — White rezensiert I Ptr 3 22 die Vulgata mit dem Zusatz, doch ist er mit den Hss F*I L R 251 zu tilgen.

Zusätze auch sonst Beziehungen zum alten afrikanischen Text aufweisen. Das gilt für das pseudo-augustinische Speculum (Jac 2 16 4 1 I Ptr 5 4 I Joh 5 20 II Joh 11), für die in Frage kommenden Augustinzitate (I Ptr 3 22 5 4 I Joh 2 5. 17. 26) sowie für die spanische Vulgataüberlieferung in den Handschriftengruppen Σ und Δ (Jac 1 1 I Ptr 1 16. 19 3 22 I Joh 2 5. 17. 26 5 9. 20 Jud 11).

PS-AU spe: Der durch PS-AU spe vertretene Texttyp ist für Jakobus die älteste erreichbare Textform. Wie Cyprian in I Petrus und I Johannes, so weicht dieser Text in Jakobus verhältnismäßig oft — und jedenfalls häufiger als die Vulgata und die durch 66 vertretene Textform — vom Griechischen ab. Typisch sind gerade die Zusätze; außer den längeren Zusätzen 2 16 und 4 1 hat PS-AU spe noch mehrere kleinere Zusätze: 2 14 πίστις] + *sola*; 3 2 σῶμα + *et dirigere*; 3 3 βάλλομεν] + *nisi in eo*; 3 6 καί] *ita et*; 3 8 ἀνθρώπων] + *nec*; μεστή] *quia plena est*; 5 5 Versanfang + *et vos*. Vergleiche dazu die Zusätze in den anderen Vertretern dieser Textform: 1 6 αἰτείτω δέ] + *unusquisque* Isidor; 4 4 ἡ φιλία] *omnis amicitia* Priszillian; 4 13 πορευσόμεθα] + *casu* 67; 4 14 γάρ] + *sicut* 67. — Auch für I Petrus ist PS-AU spe mit seinen Gefährten in der freien Behandlung des Griechischen (weniger in der Wortwahl) den alten afrikanischen Texten verwandt; besonders typisch ist I Ptr 5 1-7 (PS-AU spe 47) mit der großen Umstellung in 5 1-3. Auch in diesem Abschnitt finden sich neben dem längeren Zusatz 5 4 wieder zahlreiche kleinere Zusätze: 5 1 παρακαλῶ] + *ego*; τοῦ Χριστοῦ] *iesu christi*; 2 ἑκουσίως] + *ex animo*; προθύμως] + *et sine reprehensione*; 3 ποιμνίου] + *in operibus bonis in omni conversatione*; 5 ἀλλήλοις] + *quietem et*; 6 ἐν καιρῷ ἐπισκοπῆς] *in tempore visitationis suae*. — Für I Johannes verweise ich auf den mit Cyprian gemeinsamen Zusatz *et filium* I Joh 2 23 (PS-AU spe 2).

AU: Im Gegensatz zu anderen Büchern der Heiligen Schrift folgt Augustin in I Petrus einem Text, der den afrikanischen Texten nahe steht. Als Beispiel sei auf I Ptr 3 1-7 bei Augustin, De bono coniugali 14 (CV 41, 206, 5—23) verwiesen, wo die freie Behandlung des Griechischen besonders deutlich ist. — Die Zusätze aus I Johannes sind meist in Augustins Predigten über den 1. Johannesbrief belegt. In dem hier gebrauchten Bibeltext ist die Verbindung mit dem alten Text der Donatisten stärker als in anderen Schriften Augustins nach 400.

ΣΔ: Schon die mit den Vätern gemeinsame Bezeugung der Zusätze I Ptr 3 22 I Joh 2 5. 17. 26 5 20 zeigt, daß sich in Σ und Δ die Reste altlateinischer Texte erhalten haben und daß es sich nicht um späte Zusätze von Vulgatazeugen handelt.

Auch aus der Analyse der lateinischen Texte ergibt sich ihr Alter: der Superlativ Jac 4 1, *perpetuitas* I Ptr 5 14, *testimonium perhibere* I Joh 5 9, *ne* II Joh 11 zeigen offenkundig den Zusammenhang mit der ältesten lateinischen Bibelübersetzung[6].

---

[6] Der Superlativ an Stelle des Positiv ist typisch für die alte Bibel, *cf* z. B. I Ptr 1 19 τιμίῳ αἵματι] *pretiosissimo sanguine* Tertullian, PS-CY reb. — *perpetuitas* ist eine alte Übersetzung für ἀφθαρσία; *cf* z. B. I Ptr 3 4 ἐν τῷ ἀφθάρτῳ] *in illa perpetuitate* AU de bono coniugali; Eph 6 24, woher der Zusatz stammt, fehlt Cyprian, vgl. aber *in aeternitate* Marius Victorinus (alle übrigen *in incorruptione*). — Zur Wertung von *testimonium perhibere* und *ne* vgl. W. Thiele, Wortschatzuntersuchungen zu den lateinischen Texten der Johannesbriefe, Freiburg 1958, 26.

3. Das »Material« der Zusätze stammt aus Parallelstellen; vergleiche die Hinweise für I Ptr 1 16 3 22 5 4. 14 I Joh 2 17. 26 5 9. 20 Jud 11.

4. In griechischen Handschriften ist nur I Ptr 1 16 und I Joh 2 5 — jeweils nur ganz schwach — bezeugt. Ursprünglich aber ist die griechische Überlieferung stärker gewesen. Für I Ptr 2 23 liegt das Zeugnis der Apostolischen Konstitutionen vor, ebenso kann die lateinische Irenaeusübersetzung als Beleg für einen griechischen Text gelten[7]. I Joh 2 17 ist im Sahidischen bezeugt, ebenso ein Rest des Zusatzes I Ptr 5 14 (εἰρήνη] *gratia*) in armenischen Handschriften. Aber auch die lateinischen Texte selbst führen auf eine griechische Vorlage. Es würde allen Ergebnissen der Textgeschichte widersprechen, wenn man die verschiedenen Formen, in denen die Zusätze I Ptr 3 22 5 14 I Joh 2 5. 17 5 20 überliefert sind, auf eine rein innerlateinische Entwicklung zurückführen wollte. Soweit es sich nicht um Äquivalente in der Wortwahl handelt, zeigen die Veränderungen einen Rückgriff auf eine griechische Vorlage an[8].

II.

Von diesen Feststellungen ausgehend versuche ich nun, zu einigen Fragen des Comma Iohanneum Stellung zu nehmen[9].

1. Cyprian

Die strittige Stelle ist Cyprian, de catholicae ecclesiae unitate 6 (CV 3, 1 p. 215, 4): *dicit dominus: ego et pater unum sumus* (Joh 10 30). *et iterum de patre et filio et spiritu sancto scriptum est: et tres unum sunt.* Zu vergleichen ist auch epistula 73, 12 (CV 3, 2 p. 787, 2—7)[10].

---

[7] Für I Ptr 1 19 reicht der herangezogene Irenaeusbeleg für einen sicheren Schluß nicht aus. — Auch Epiphanius Scholasticus übersetzt einen griechischen Text (Didymus), benutzt aber einen lateinischen Bibeltext. So kann sein Zeugnis für I Ptr 3 22 und I Joh 2 17 nicht für die griechische Bibel herangezogen werden.

[8] I Ptr 3 22 ist der Wechsel zwischen *esse* (ΔG; Augustin, sermones; Cassiodor) und *efficere* (die übrigen) für die Wiedergabe von γενεσθαι typisch, vgl. den gleichen Wechsel in den Texten zu Tit 3 7. Auch der Übergang vom Relativsatz zum Partizipium zeigt Angleichung an ein griechisches Partizipium.

[9] Die vollständigen Texte zum C. I. werden in der Vetus-Latina-Edition (vgl. Anm. 3) vorgelegt werden. Dieser Aufsatz berührt nur einige Fragen, die immer wieder gestellt werden.

[10] Si sanctificatus est, templum dei factus est; si templum dei factus est, quaero cuius dei? si creatoris, non potuit, qui in eum non credidit, si Christi, nec huius fieri potest templum qui negat deum Christum, si spiritus sancti, cum tres unum sint, quomodo spiritus sanctus placatus esse ei potest qui aut filii aut patris inimicus est?

Folgende Gründe bestimmen mich, im Gegensatz zu der bisher allgemein üblichen Auffassung[11] in diesen Stellen eine Anspielung Cyprians auf das C. I. zu sehen und damit das C. I. als Bibeltext für die älteste lateinische Bibel zu beanspruchen:

a) Zusätze sind charakteristisch für den alten Bibeltext. Die Textgeschichte strebt ihre Ausscheidung an. Die nachträgliche Einführung eines so langen und weit verbreiteten Zusatzes, wie es das C. I. ist, wäre eine ganz singuläre Ausnahme. Es gibt keinen Anhaltspunkt, für das C. I. eine solche Sonderstellung zu fordern: der Zusatz der Himmelszeugen steht durchaus in einer Reihe mit anderen »dogmatischen« Zusätzen der Katholischen Briefe, *cf* I Ptr 1 19 3 22 I Joh 5 9. 20.

b) Was unter a) als allgemeines Ergebnis der Textgeschichte ausgesprochen wurde, findet seine Bestätigung, wenn wir die Zitate Cyprians zu I Johannes untersuchen. Cyprians Bibeltext für I Johannes ist durch zahlreiche Zusätze gegenüber dem Griechischen gekennzeichnet.

1 9 ἐάν] + *autem*; δίκαιος] + *dominus*; 2 16 σαρκός] + *est*; οὐκ ἔστιν] *quae non est*; ἐκ τοῦ κόσμου] *ex concupiscentia saeculi*; 2 17 αἰῶνα] + *quomodo (et) ipse (deus) manet in aeternum*; 2 23 καὶ τὸν πατέρα] *et filium et patrem*; 4 3 τὸ τοῦ ἀντιχρίστου] *de antichristi spiritu*; 4 4 ὁ ἐν ὑμῖν] *qui in vobis est*; ἐν τῷ κόσμῳ] *in hoc mundo. cf* auch II Joh 11 Sententiae episcoporum numero LXXXVII de haereticis baptizandis 81: ταύτην τὴν διδαχήν] *doctrinam christi*; οἰκίαν] + *vestram.*

Aus welchen Gründen ist nun die Auffassung, bei Cyprian liege das C. I. vor, bestritten worden? Maßgebend war vor allem die Beobachtung, daß die 2. Person der Trinität bei Cyprian *filius*, und nicht wie in den bekannten Texten des C. I. *verbum* heißt. Aber die Erfassung des gesamten Materials zeigt offenkundig, daß *filius* ebenso wie *verbum* Lesart des C. I. ist[12].

filius wird außer bei Cyprian belegt in den Hss 67 $\Theta\Omega^{D}$, in den Zitaten bei Pseudo-Augustinus (Solutiones diversarum quaestionum ab haereticis obiectarum, Biblica 23 [1942] 263), Eugenius von Karthago (CV 7, 60 im Überlieferungszweig β) und Cassiodor (PL 70, 1373 A), ferner in einer Anspielung bei Pseudo-Cyprian (De centesima, sexagesima, tricesima 44, ZNW 15 [1914] 87), um nur die ganz sicheren Zeugen zu nennen.

[11] Die überwiegende Mehrzahl der Forscher sieht in Cyprian, de unitate 6 nur einen Beleg dafür, daß Cyprian Geist, Wasser und Blut allegorisch auf die Trinität gedeutet habe, nicht aber das C. I. voraussetze; vgl. C. Tischendorf, N. T. Graece[8] II (1872) zu I Joh 5 7f., ferner in der unter Anm. 1 genannten Literatur Künstle 6—8, Chapman 263, Bludau, Theol. Quartalschrift 101, 13f., Riggenbach 398, Ayuso, Biblica 29, 53f. Nur F. Büchsel, Die Johannesbriefe (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 17), Leipzig 1933, 82f., rechnet mit einem Zitat des C. I. bei Cyprian.

[12] Vgl. dazu schon B. Fischer, Biblica 23 (1942), 264.

Die gleichen Zeugen, die Cyprian in *filius* stützen, begleiten ihn auch (zusammen mit anderen) im Zusatz *sanctus* nach *spiritus*[13].

Durch die Hs 67 ist *filius* als Lesart eines ausgebreiteten Texttypes erwiesen[14], Pseudo-Augustinus und Eugenius zeigen, daß dieser Text im 5. Jh. in Nordafrika gelesen wurde[15].

filius bei Cyprian ist also kein Gegenargument, sondern erweist im Gegenteil das Alter dieser Lesart.

Schon Facundus von Hermiane hat freilich Cyprian nicht als Zeugen für das C. I., sondern nur für die allegorische Auslegung von Geist, Wasser und Blut auf die Trinität gewertet (PL 67, 536 B. C). Aber wir sind durch nichts verpflichtet, uns seinem Urteil anzuschließen. Hier spricht sich eher seine eigene Stellung zum C. I. aus. Da er in der Auseinandersetzung mit den Griechen steht, wäre das C. I. als Bibeltext kein Argument gewesen, das die Gegenseite anerkannt hätte. So baut Facundus seine Beweisführung auf der allegorischen Auslegung der Erdenzeugen auf die Trinität auf. In dieser Auslegung ist er von Augustin abhängig (PL 67, 535C—536A aus Aug., Contra Maximinum 2, 22, 3), ohne freilich seine Quelle zu nennen. Für diese Auslegung beansprucht er nun auch Cyprian.

2. Pseudo-Cyprian, de rebaptismate

Ein mit Cyprian gleichzeitiger afrikanischer Zeuge bietet das C. I. nicht: PS-CY reb 15 (CV 3, 3 p. 88, 3); 19 (92, 7) zitiert I Joh 5 7-8 ohne den Zusatz der Himmelszeugen. Diese Tatsache scheint die These, das C. I. sei Bestandteil der ältesten lateinischen Bibel, wieder in Frage zu stellen.

In seinem Wortschatz entspricht der bei PS-CY reb benutzte Bibeltext durchaus dem cyprianischen Bibeltext; Hans v. Soden behandelt ihn in dieser Beziehung durchaus mit Recht als gleichwertigen Zeugen für das lateinische NT in Afrika zur Zeit Cyprians[16]. Zu wenig Bedeutung mißt er aber den Differenzen im Verhältnis zur griechischen Vorlage bei[17]. Pseudo-Cyprian zeigt eine auffallende

---

[13] Die Clementina liest mit den späten Vulgatahandschriften *spiritus sanctus*; der Hauptzweig der Handschriften, die das C. I. bieten, hat nur *spiritus*.

[14] Der Palimpsest ist für die Edition der Katholischen Briefe in der Vetus-Latina-Ausgabe von B. Fischer entziffert worden. Zur Verbreitung des durch 67 vertretenen Texttypes und die besondere Stellung von 67 innerhalb dieser Textform vgl. W. Thiele, Wortschatzuntersuchungen (oben Anm. 6) 10; 37 Anm. 53 (Texttyp **T**).

[15] Daneben ist auch *verbum* in Nordafrika belegt; ich nenne Pseudo-Vigilius, Contra Varimadum (PL 62, 359 B) und Fulgentius von Ruspe (PL 65, 224 A; 500 C).

[16] Hans v. Soden, Das lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians, Leipzig 1909, Texte und Untersuchungen 33.

[17] Er bespricht die Abweichungen zwischen PS-CY reb und den übrigen afrikanischen Zeugen (281—293) und weist hier mehrere Stellen nach, in denen PS-CY das Griechische für sich hat. Sie sind aber für ihn »ohne typische Bedeutung« (292 zu Act 8 20).

Übereinstimmung mit dem Griechischen[18]; es ist offenkundig, daß er in dieser Hinsicht einen Sonderzweig der alten afrikanischen Bibel vertritt. Sein Zeugnis gegen das C. I. kann nichts gegen den Beleg im Hauptstrom der Überlieferung, der durch Cyprian vertreten wird, besagen. Wichtig ist es uns als Hinweis darauf, wie früh die Tendenz, Zusätze gegen das Griechische auszuscheiden, schon eingesetzt hat.

3. Augustinus

Das C. I. ist als Bibeltext bei Augustin nicht belegt. Dieses Schweigen kann nicht zufällig sein: zwar brechen die Predigten über den 1. Johannesbrief schon mit I Joh 5 3 ab, aber in dem großen Werk de trinitate hätte sich genug Gelegenheit gefunden, das C. I. zu zitieren, wenn Augustin es als beweiskräftige Schriftstelle anerkannt hätte.

Ist nun aber Augustin in seiner Stellung zum C. I. ein typischer Vertreter der afrikanischen Bibeltexte seiner Zeit? Auf diese Frage kommt es doch für die textgeschichtliche Beurteilung des C. I. an.

a) Augustin hat seinen Bibeltext für I Johannes durch Revision nach dem Griechischen unter Benutzung der ihm bekannten lateinischen Texte erarbeitet. Auf die Geschichte der lateinischen Bibel hat dieser Text keinen Einfluß ausüben können[19].

b) In der Debatte um das C. I. ist der Aufsatz von N. Fickermann (siehe Anm. 1) zu wenig beachtet worden. Hier wird ein interessanter Abschnitt aus cod. lat. Monac. (*clm*) 14596 besprochen, in dem es heißt: *Replicationem illam in epistola Johannis: et tres sunt qui testimonium dant, pater et verbum et spiritus beatus Hieronimus*

[18] Schon die wenigen Stellen aus I Joh (4 7. 8 5 6-8) zeigen dies; besonders augenfällig ist I Joh 5 8 *in unum* = εἰς τὸ ἕν (PS-CY reb 15 ist gegen Hartel mit der Hs *in unum* zu lesen; PS-CY reb 19 liest *unum*). *in unum* belegt sonst nur noch Priszillian (CV 18, p. 6, 6). Für die Apostelgeschichte hat A. C. Clark, The Acts of the Apostles, Oxford 1933, 254f., den gleichen Tatbestand festgestellt. F. C. Burkitt, Itala Problems (Miscellanea Amelli, Monte Cassino 1920, 38) stellt die Frage, ob PS-CY reb nicht ähnlich wie der Brief Firmilians von Caesarea (Brief 75 der cyprianischen Briefsammlung) die in Afrika gefertigte Übersetzung eines griechischen Dokumentes sei.

[19] Vgl. W. Thiele, Wortschatzuntersuchungen (oben Anm. 6) 39—41. In erster Linie hat sich Augustin dem Text **T** angeschlossen, der durch die Hss 67 32 (Wolfenbüttel, Weissenb. 76 Palimpsest, Lektionar 6. Jh.) 55 64 (65) vertreten wird, aber schon in der Wortwahl weicht Augustin häufig von diesem Text ab, um das Griechische besser wiederzugeben; vgl. die Aufstellung unter Nr. 4 a. a. O. Diesem Befund entspricht es durchaus, daß der Text **T** das C. I. bietet (67 64 CΣΧΔ), Augustin aber nicht. Ebenso ist es bezeichnend, daß die Augustinbelege für die Zusätze I Joh 2 5. 17. 26 vor allem aus AU 1 Jo stammen, einer Schrift, deren Bibeltext mit dem alten, unrevidierten Text der Donatisten in Verbindung steht. Die Augustinzitate zu I Joh 5 9. 20 belegen die Zusätze nicht, aber AU 1 Jo fehlt!

ratam esse astruit[20], *beatus vero Augustinus ex apostoli sententia et ex grece linguae auctoritate demendam esse prescribit.*

Die hier angegebene Begründung, warum Augustin das C. I. ablehnt, entspricht genau der Arbeitsweise Augustins, die sich an vielen Beispielen zeigen läßt[21].

Augustins Verwerfung des C. I. kann also sehr wohl eine persönliche Entscheidung sein, sie besagt jedenfalls nichts über die afrikanischen Bibeltexte seiner Zeit. Positiv läßt sich darüber aus Augustin nur eine Vermutung erheben.

In seiner Schrift gegen Maximinus schreibt Augustin zum Zitat »*tres sunt testes, spiritus et aqua et sanguis, et tres unum sunt*« (PL 42, 794): »*si vero ea, quae his significata sunt, velimus inquirere, non absurde occurrit ipsa trinitas . . . ut nomine spiritus significatum accipiamus deum patrem . . . nomine autem sanguinis filium . . . et nomine aquae spiritum sanctum*« (PL 42, 795). Wenn in dieser Erklärung die 2. Person der Trinität *filius*, die 3. *spiritus sanctus* heißt, so besagt diese Tatsache als solche natürlich nichts. Wir haben aber gesehen, daß das C. I. vor Augustin bei Cyprian und nach Augustin am Ende des 5. Jh. diese Lesarten bietet. Rückt diese Beobachtung nicht auch den Augustintext in ein anderes Licht? Ist es zu gewagt, hier die Spuren des C. I. seiner Zeit zu entdecken und damit die Brücke zwischen den frühen und den späten Afrikanern zu schlagen?

4. Die griechische Überlieferung

Auch die Frage nach der griechischen Überlieferung des C. I. muß neu gestellt werden. Sie ist noch nicht mit der Feststellung entschieden, daß das C. I. weder in griechischen Handschriften[22] oder Vätern noch in den orientalischen Übersetzungen nachgewiesen ist. Diese Tatsache besagt nur, daß das C. I. sehr frühzeitig und jedenfalls zur Zeit der arianischen Kämpfe keinen Platz mehr in der griechischen Überlieferung gehabt hat.

Wiederum gehe ich davon aus, daß der Zusatz der Himmelszeugen durchaus kein isolierter Zusatz ist. Er hat unter den in Teil I genannten Stellen seine formalen und sachlichen Parallelen. Für einen Teil dieser Zusätze hat sich eine schwache griechische Bezeugung erhalten, für andere konnte die Vorlage erschlossen werden. So schwach diese Spuren auch sein mögen, sie sind eine unüberhörbare Warnung, die

[20] Gemeint ist der Prolog zu den Katholischen Briefen (*non ita ordo est . . .*), der aber nicht von Hieronymus stammt.

[21] Mit Recht betont Fickermann (351), daß man nicht von vornherein diese aus dem 11. Jh. stammende Nachricht als unecht erklären könne. Es ist unwahrscheinlich, daß man im Mittelalter Augustin zu einem Kämpfer gegen das C. I. gestempelt hat, war doch unter seinem Namen ein Text bekannt, der das C. I. bot (PS-AU spe 2; 3).

[22] Die wenigen Minuskeln, die das C. I. bieten, sind vom Lateinischen abhängig.

Zusätze nur als Sondergut der lateinischen Bibel anzusehen. Wir haben kein Recht, an einer griechischen Vorlage nur deshalb zu zweifeln, weil sie nicht nachweisbar ist[23]; vielmehr geben die lateinischen Texte uns Hinweise auf die Geschichte der griechischen Bibel, die ihrerseits schon auf die Ausscheidung solcher Zusätze gedrängt hat. Wenn wir sehen, daß schon im 3. Jh. der Gegner Cyprians in der Frage der Wiedertaufe einen griechischen Text voraussetzt, der das C. I. nicht bietet, so ist es nicht erstaunlich, wenn wir keine direkten Zeugen mehr haben.

Mit diesen Ausführungen sollten nicht allein einige strittige Fragen zum Comma Iohanneum behandelt werden, es sollte zugleich die Aufmerksamkeit über das C. I. hinaus auf die alten lateinischen Texte der Katholischen Briefe und ihren Ort in der Textgeschichte gelenkt werden. Es konnte hier nur ein Kennzeichen dieser Texte — die längeren Zusätze — besprochen werden, die vollständige Durcharbeitung des Materials zeigt, daß hier Texte vorliegen, die auch in anderer Hinsicht dem sogenannten »westlichen« Text der Evangelien und Apostelgeschichte verwandt sind. Bei allen Fragen zum Gesamtproblem des »westlichen« Textes muß man beachten, daß diese Textform auch für die Katholischen Briefe in ihrer lateinischen Überlieferung[24] greifbar wird. Das Comma Iohanneum ist nur ein Teil dieses Textes.

(Abgeschlossen am 20. Sept. 1958)

Einheit und Eintracht der Kirche im Präskript des ersten Korintherbriefes

Von Dr. **Ulrich Wickert**

(Tübingen, Eugenstr. 5)

Herrn Professor D. Walther Eltester zum 60. Geburtstag in Dankbarkeit

Die zahlreichen Versuche der modernen Exegeten, mit der crux interpretum I Cor 1 2b fertig zu werden, rechnen, soviel ich sehe, in der Hauptsache mit vier Möglichkeiten des Verständnisses: der Satz

[23] Die Tatsache einer durchgreifenden Revision der griechischen Überlieferung läßt sich ja für andere Stellen deutlich nachweisen; ich nenne nur die bekannte Lesart λύει I Joh 4 3, deren ursprüngliche Verbreitung durch das Scholion der Athoshandschrift und die Nachrichten bei Sokrates bekannt ist. Direkt können wir sie aber nicht belegen. — Für das C. I. ist in jüngerer Zeit m. W. Harnack der einzige, der die Möglichkeit einer griechischen Vorlage nicht abgestritten hat (573).

[24] Spuren dieses Textes auch in der griechischen Überlieferung in Ψ (044; δ 6; Athos Lawra 172; 8./9. Jh.); vgl. außer dem Zusatz I Joh 2 5 noch I Joh 3 10 ὁ μὴ ὢν δίκαιος. Ψ stellt außerdem wie die alte lateinische Überlieferung I Petrus an die Spitze der Katholischen Briefe.

σὺν πᾶσιν τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν παντὶ τόπῳ, αὐτῶν καὶ ἡμῶν sei 1. entweder ganz[1] oder teilweise[2] zu streichen; 2. »mit dem verbalen Gedanken« zu verbinden, »der unausgesprochen aus dem Satz die Adresse, die Anrede an die Gemeinde macht«, so daß des Apostels Gedanke wäre: »Ich rede zu euch Korinthern und zugleich zu allen an jedem Ort«[3]; 3. »an die Prädikate« zu heften, »die den korinthischen Christen gegeben sind; sie sind Heilige, die im Christus geheiligt und von ihm gerufen sind, zusammen mit allen, die den Herrn anrufen an jedem ihren und uns gehörenden Ort«[4]; 4. mit dem Gruß χάρις ὑμῖν κτλ. zu verbinden[5]. Das Für und Wider dieser Deutungen im einzelnen sorglich zu erwägen ist eine Aufgabe, die über den Rahmen des vorliegenden Aufsatzes hinausgeht. Dagegen soll hier versucht werden, das Problem von einem neuen Gesichtspunkt aus zu sehen und eine Lösung vorzuschlagen, durch die sich die mir bekannten bisherigen Erklärungsversuche, wie mir scheint, von selbst erledigen würden[6]. Die Anregung dazu ging aus von der gewiß nicht richtigen, aber in der Art ihres Mißverstehens fruchtbaren Interpretation, die Theodor von Mopsuestia der Stelle gegeben hat.

Die von Staab zu I Cor 1 1f. gestellte Exegese des Antiocheners[7] erweist sich recht betrachtet als ein Versuch, die Schwierigkeiten zu überwinden, die v. 2b bietet. Zwar sind gerade die strittigen Worte ἐν παντὶ τόπῳ αὐτῶν καὶ ἡμῶν in dem überlieferten Katenenfragment nicht erwähnt. Aber die Auslegung zeigt, soweit sie auf uns gekommen ist, daß die mit jenen Worten aufgegebenen Probleme am Anfang der Überlegung gestanden haben müssen. Der Zusammenhang legte es dem Interpreten nahe, bei v. 2b an die Adressaten zu denken — darauf mochte überdies ein Vergleich mit II Cor 1 1 oder Phil 1 1 führen. Theodor, der gewohnt ist, streng auf den Text zu achten, mochte sich dabei durch ἐν παντὶ τόπῳ gestört finden, weil der Inhalt des folgenden Briefes ersichtlich nur den Korinthern gilt. Auch die Worte καὶ ἡμῶν machten ihm sein Verständnis zweifelhaft. Er

---

[1] So Johannes Weiß in Meyers Kommentarwerk Bd. V (1910[9]; 1925[10]), S. 4.

[2] Wilhelm Bousset (Die Schriften des Neuen Testaments 2, Göttingen 1917[3]; 1929[4] S. 77) erwägt, ob man καὶ ἡμῶν streichen sollte.

[3] Adolf Schlatter, Paulus der Bote Jesu, 1934, S. 58.

[4] Schlatter, l. c. S. 59. [5] Zu Lietzmanns Auffassung vgl. unten S. 81f.

[6] Das gilt bezüglich der Stellung des strittigen Satzes im Kontext und des von jener abhängigen Verständnisses im ganzen; nicht natürlich im Hinblick auf das, was verdienstvolle Forscher, wie Lietzmann u. a., an Beobachtungen zum Text mitgeteilt haben.

[7] Pauluskommentare aus der griechischen Kirche. Aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben von Dr. Karl Staab. In: Neutestamentliche Abhandlungen hrsg. von Prof. Dr. M. Meinertz, Bd. XV, Münster i. W. 1933, S. 172.

fragte sich deshalb, ob der Satz σὺν πᾶσιν κτλ. trotz seiner Entfernung von v. 1 nicht auch für die Absender zu gelten habe. Daß diese allein gemeint sein könnten, war genau so ausgeschlossen wie die andere Auffassung, es handle sich lediglich um die Adressaten: denn der Ausdruck ἐν παντὶ τόπῳ erhielt ja durch αὐτῶν einerseits, ἡμῶν andererseits seine nähere Bestimmung. Darin aber lag für Theodor offenbar der Hinweis auf die — in seinem Sinne einzig mögliche — Lösung. Diese liegt uns in dem überlieferten Katenenfragment vor.

Theodor bezieht v. 2b auf beide, Absender und Adressaten: ἑκάτερα συνυπακούεται τά τε τῶν γραφόντων προσώπων[8] καὶ τῶν Κορινθίων πρὸς οὓς τὸ γράμμα ἐγίνετο (Staab 172, 16ff.). Der Antiochener bemerkt die »gliedernde«[9] Funktion von αὐτῶν καὶ ἡμῶν und versteht, wie aus seiner Paraphrase ersichtlich ist, folgendermaßen: Ich und Sosthenes schreiben euch das folgende in Gemeinschaft mit allen denen bei uns, die den Namen des Herrn Jesus liebhaben, indem wir sie an der verantwortlichen Verfasserschaft teilnehmen lassen; ἐγώ τε καὶ Σωσθένης γράφομεν μετὰ πάντων τῶν παρ' ἡμῶν ταύτην ἀσπαζομένων τὴν ἐπίκλησιν, κοινωνοὺς τῆς τοῦ γράφειν αὐθεντίας τοὺς παρ' ἡμῖν τοιούτους ἅπαντας λαμβάνοντες (17ff.)[10]. Und zwar schreiben wir euch Korinthern, die ihr in Christus geheiligt und durch ihn berufen seid, indem wir zugleich ohne Ausnahme an alle, die bei euch ebenso diesen Namen liebhaben, unser Schreiben richten; ὑμῖν δὲ τοῖς Κορινθίοις ἐπιστέλλομεν ταῦτα, τοῖς ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ καὶ δι' αὐτοῦ κεκλημένοις — μετὰ πάντων ἅπαξ ἁπλῶς τῶν παρ' ὑμῖν ταύτην ἀσπαζομένων τὴν προσηγορίαν (21ff.)[11]. — Der Apostel meint also nach Theodor: Ich und Sosthenes schreiben an euch, indem wir mit allen, die an jedwedem (in Frage kommenden) Ort Christen sind, durch unseren Brief Gemeinschaft haben — hier bei

[8] Sehr wahrscheinlich ist πρόσωπα zu lesen — der Genitiv ist irrtümliche Angleichung an γραφόντων und Κορινθίων durch einen Schreiber.

[9] Vgl. W. G. Kümmel zu I Cor 1 2b im Anhang zu Lietzmanns Handbuch 9, An die Korinther I/II[4], S. 166. — Übrigens teilt der Antiochener Schlatters Bedenken (l. c. S. 59f.) hinsichtlich des disjunktiven Gebrauchs der »Formel« nicht.

[10] Das zweite Kolon des Satzes lautet vollständig: κοινωνούς τε τῆς τοῦ γράφειν αὐθεντίας τοὺς παρ' ἡμῖν τοιούτους ἅπαντας λαμβάνοντες καὶ τὸν τῆς προσηγορίας ταύτης ἀλλότριον εἰς τὴν κοινωνίαν ταύτην οὐκ εἰσδεχόμενοι. Diese negative Weiterführung des Gedankens kann hier jedoch unbeachtet bleiben: sie entspricht der Neigung des Antiocheners, eine Position alsbald durch eine Negation zu ergänzen und resultiert mithin aus der streng logischen Struktur seines Denkens, nicht aus einer Beobachtung am Text. Vgl. z. B. die aus dem Text sich durchaus nicht notwendig ergebende Bemerkung zu Rm 1 7 (Staab S. 113, 8): εἶτα εἶπεν· »ἀγαπητοῖς θεοῦ, κλητοῖς ἁγίοις«, ἀπομερίζει τοὺς ἀπίστους.

[11] Die Parallelität zum vorhergehenden Satz (γράφομεν μετὰ πάντων — ἐπιστέλλομεν ὑμῖν μετὰ πάντων) zeigt, daß die Beziehung des zweiten μετὰ πάντων auf κεκλημένοις (die zu erwägen wäre) ausgeschlossen ist.

uns und dort bei euch — hier auf Grund der gemeinsamen Absendung und dort auf Grund des gemeinsamen Empfangs unseres Briefes.

Daß Paulus alle, die in seiner Umgebung Christen waren (»ἐν τῷ τόπῳ ἡμῶν«), zu verantwortlichen Mitverfassern erklärt haben sollte, könnte zwar im Blick auf Gal 1 2 noch einen gewissen Grad von Wahrscheinlichkeit gewinnen. Sollte man aber bei der von Theodor angenommenen doppelten Bezogenheit des Satzes σὺν πᾶσιν κτλ. auf Absender und Adressaten nicht eher ἐν ἑκατέρῳ τόπῳ ἡμῶν καὶ ὑμῶν erwarten? Ganz unmöglich ist es ferner, dem Apostel eine derart abgekürzte Redeweise zuzutrauen, bei welcher die Doppeldeutigkeit des Satzes lediglich durch die Differenz der Pronomina zum Bewußtsein gebracht wäre. Sorglosigkeit im Ausdruck und Brachylogie würden bei Paulus nicht überraschen. Was aber Theodor hier voraussetzt, ist eine ausgeklügelte Raffinesse, die zum Stil des Apostels nicht paßt. Der Antiochener macht, das darf man an ihm bewundern, aus der Not eine Tugend. Zustimmen wird man seiner Exegese nicht.

Indessen, so »falsch« Theodors Auslegung der Stelle sein mag: sie enthält einen wertvollen methodischen Hinweis und tut damit den ersten Schritt zum richtigen Verständnis. Das Fruchtbare an Theodors Art zu denken ist, in der Exegese wie in der theologischen Spekulation, die sorgliche Vermeidung eines falschen Entweder-Oder. Theodor ergreift diese Möglichkeit eines methodisch geübten Ausgleichs auf der Ebene des — für ihn so charakteristischen — rationalen Denkens, indem er im Präskript des ersten Korintherbriefes zwischen dem Subjekt der Absender und dem Objekt der Adressaten logisch vermittelt. Das Verfahren eines, offenbar an Aristoteles geschulten, logischen Unterscheidens und Verknüpfens ist zwar bei der Auslegung der paulinischen Briefe oftmals verfehlt. Hat aber der Antiochener hier in einem tieferen Sinne mit seiner Behauptung des »Sowohl-Als auch« vielleicht doch recht?

Den strittigen Versabschnitt auf beide — Paulus und die Korinther — zu beziehen, ist in der Tat ein glücklicher Einfall gewesen. Der altkirchliche Exeget machte freilich, als ihm dieser Gedanke kam, die — nächstliegende — Voraussetzung, es sei mit v. 2 b auf das »ἐπιστέλλειν« abgesehen in dem Sinne, daß der Vers streng auf die Absender bzw. die Adressaten als solche gemünzt sei. Und da steckt der Fehler. Um bei der dem Antiochener geläufigen »aristotelischen« Denkweise zu bleiben: nicht, was Paulus und die Korinther anläßlich des Briefwechsels κατὰ συμβεβηκός auch sind — Absender und Adressaten —, spielt in v. 2 b eine Rolle, sondern was sie als Apostel und Gemeinde, also »an und für sich« einander bedeuten. Demnach will Paulus in v. 2 b sagen: Ich und Sosthenes schreiben euch Korinthern als Christen, d. h. in (der Gewißheit) der Gemeinschaft mit allen, die den Namen unseres Herrn Jesus Christus anrufen, wo immer

es sei, an jeglichem Orte, dort oder hier, bei ihnen oder bei uns. Wäre dies der Sinn des Satzes σὺν πᾶσιν κτλ., so würde sich Paulus in dem strittigen Versabschnitt nicht gesondert auf sich selbst (und seine Umgebung) oder auf die Korinther (und alle Christen) beziehen. Er würde vielmehr sich selbst (und die Korinther? siehe unten S. 80.) und alle Gläubigen überhaupt in die eine allumfassende Gemeinschaft des Leibes Christi einbeziehen. Damit wäre das Thema der kirchlichen Eintracht, zu welcher die Adressaten alsbald (vv. 10ff.) aufgefordert werden, bereits im Präskript angeschlagen[12], und Paulus hätte den »aufständischen« (vgl. I Clem 46 7) Korinthern gegenüber nicht allein die Autorität des Apostels geltend gemacht, sondern zumal seine Übereinstimmung mit allen Gläubigen. Damit hätte er diejenige Position bezogen, von welcher aus er seiner gespaltenen Gemeinde wirksam begegnen kann.

Für derartiges haben wir Parallelen. Im Präskript seines Briefes an die Galater unterstreicht Paulus seine nicht von Menschen, sondern von Gott und Christus unmittelbar herrührende apostolische Autorität, um so von Anfang an für die Verteidigung des von ihm verkündigten Evangeliums die geeignete Basis zu gewinnen (Gal 1 1). Gleichzeitig nennt er, zur Stärkung seiner Position, nicht wie in I Cor 1 2 alle Gläubigen überhaupt — denn im Galaterbrief handelt es sich nicht um die grundsätzliche Einheit aller Christen — sondern, zur Unterstützung seines Evangeliums (Gal 1 11), die in seiner unmittelbaren Umgebung befindlichen, zu seinen Schülern und Anhängern zählenden Brüder (Gal 1 2). Wenn ferner das Präskript durch eine kurze Bezugnahme auf die Heilstat Gottes in Christus erweitert ist (Gal 1 4), so ist damit auch der sachliche Gehalt des Briefes antizipiert[13]. Das Prädikat enthüllt vollkommen die Situation, in welcher der Brief abgefaßt ist. — Ähnliches läßt sich am Präskript des Römerbriefes zeigen. Paulus hat es mit einer Gemeinde zu tun, die er nicht persönlich kennt, der gegenüber er mit einer gewissen Vorsicht auftreten muß (vgl. Rm 1 12 15 14f.). Da dient die Erläuterung des üblichen κλητὸς ἀπόστολος durch ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ (1 1) von Anfang an dazu, seine Befugnis zur Verkündigung zu unterstreichen, wie es dann 15 15ff. ausführlicher geschieht (vgl. auch 1 5f.). Was aber Rm 1 2f. über das Evangelium von Christus angedeutet ist, involviert bereits die Problematik von fleischlichem und geistlichem Israel, den Gegensatz von erstem und zweitem Adam, von νόμος und

[12] Diese Möglichkeit ist längst gesehen (vgl. z. B. Schlatter, l. c. S. 59 und auch Lietzmann, worüber unten S. 81f.), aber stets unter der Voraussetzung, das σύν in v. 2b beziehe sich, in welchem Sinne immer, auf die Korinther allein (und nicht auch auf Paulus).

[13] Nämlich im Sinne des »solus Christus«. Lietzmann im Hdb. z. St. ist hier m. E. in seinem Urteil zu vorsichtig.

Χριστός, der im folgenden zur Sprache kommt. — Ferner wäre auf den Philemonbrief zu verweisen, wo Paulus durch seine Selbstbezeichnung als δέσμιος (nicht ἀπόστολος) Χριστοῦ — nicht minder durch die liebenswürdige Art, mit welcher er Philemon und sein Haus von vornherein auf das hin anspricht, was sie mit ihm gemeinsam haben, der Situation meisterhaft gerecht wird. — Ähnlich dürfte es nun auch im ersten Korintherbrief stehen.

Daß das Thema des folgenden Briefes im Präskript bereits anklingt, zeigt der Vergleich mit I Cor 1 10ff. In v. 2b beruft sich Paulus auf seine Übereinstimmung mit allen Christen an allen Orten, die den Namen Christi anrufen. In eben diesem Namen beginnt er alsbald nach der Danksagung seine Ermahnung (v. 10): Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, vgl. v. 2b τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Die Nennung des Namens Christi bedeutet in diesem Zusammenhang den Ruf zur Eintracht (wobei das Motiv des Gehorsams zweifellos eine Rolle spielt, vgl. Rm 1 5), denn durch diese wird aus der durch das ὄνομα Χριστοῦ begründeten kirchlichen Einheit die Konsequenz gezogen. Das folgende ist also gleichsam nur Explikation dessen, was das Präskript schon andeutet. Heißt es daher v. 10: ἵνα τὸ αὐτὸ λέγητε πάντες, so zeigt ein Blick auf v. 2b (σὺν πᾶσιν — ἐν παντὶ τόπῳ): die Korinther sollen in ihrer eigenen Gemeinde, als Gesamtheit aller an diesem Ort sich versammelnden Christen, sich genau so einträchtig verhalten, wie es die Gesamtkirche gemäß ihrer durch Christus gestifteten Einheit, und zwar in Gemeinschaft mit dem Apostel, an jeglichem Orte ständig tut. Dementsprechend sollen keine Spaltungen unter ihnen sein, vielmehr sollen sie κατηρτισμένοι ἐν τῷ αὐτῷ νοῒ καὶ ἐν τῇ αὐτῇ γνώμῃ ihren Wandel führen (v. 10).

Daß ferner der Apostel in v. 2b seine eigene Position habe stärken wollen, ergibt sich aus der Natur der Sache und läßt sich unter Hinweis auf die oben genannten Parallelen wahrscheinlich machen. Es bleibt jedoch zu zeigen, in welchem Sinne er es hat tun wollen. Paulus nennt zunächst vv. 1. 2a, wie üblich, Absender und Adressaten und schafft dadurch eine Beziehung zwischen sich und den Korinthern — und zwar so, daß diese briefliche Beziehung lediglich der greifbare Ausdruck der von Gott zuvor schon geschaffenen Beziehung zwischen dem Apostel und seiner Gemeinde ist. Alsbald knüpft er mit v. 2b — nicht an v 2a, aber auch nicht an v. 1, sondern an die in vv. 1. 2a zum Ausdruck gebrachte Beziehung zwischen ihm und den Adressaten an[14]. Er tut das zunächst im Sinne eines Hinweises auf seine (und des Sosthenes) Übereinstimmung mit allen Gläubigen.

[14] Diese Einsicht bewahrt davor, etwa voreilig eine Umstellung vorzunehmen und v. 2b unmittelbar an v. 1 anschließen zu lassen.

Auf diese Übereinstimmung kann und muß er sich berufen, weil er nicht wie im Galaterbrief die Sache des »eigenen« Evangeliums, sondern die kirchliche Einheit zu verteidigen hat — d. h. die Einheit, insofern sie in der Eintracht ihren greifbaren Ausdruck findet. Das zeigt ja alsbald 1 10ff., wo Paulus sich dagegen wehrt, daß der Leib Christi in Parteien zerspalten wird. Und ist er nach Gal 2 um seines Evangeliums willen in Gegensatz zu Petrus getreten — hier, wo es grundsätzlich um die im Namen Christi begründete Einheit der Kirche geht, treten diese potentiellen Gegensätze zurück, die mehr in der menschlichen Schwachheit als in grundsätzlichen Entscheidungen ihren Ursprung haben (Gal 2 11ff., vgl. I Cor 1 12f.).

Entscheidend ist nun die Frage: stehen die Korinther für Paulus außerhalb der Einheit, die er in v. 2b beschworen hat und in der er sich mit allen Christen in der Welt solidarisch weiß? Will er die Korinther als Entfremdete der Einheit erst grundsätzlich wieder zuführen? Nein! — wie könnte er sie dann als Gemeinde Gottes, als Geheiligte durch Christus Jesus, berufene Heilige bezeichnen (vv. 1. 2a)? Vielmehr ruft er sie zu derjenigen Einheit zurück, in welcher sie als Christen immer schon stehen, im Sinne der für ihn so charakteristischen Verknüpfung von Indikativ und Imperativ: zur Einheit hat uns Christus befreit, so besteht nun in der Einheit (vgl. Gal 5 1)! — Nicht also lediglich, um seine gleichsam »amtliche« Position gegenüber einer ungehorsamen Gemeinde zu stärken und dabei gegen seine Widersacher sich abzugrenzen — vielmehr und in viel tieferem Sinne um jenes »Indikativs und Imperativs« willen macht Paulus sich gleich zu Anfang mit der ganzen Christenheit solidarisch, und zwar so, daß er die Adressaten, als auch zur Kirche gehörig, von Anfang an auf seine, d. h. für ihn: auf Christi Seite stellt. Paulus hat in v. 2b nicht Absender oder Adressaten jeweils für sich im Auge, denn er interessiert sich gar nicht für sie qua Absender oder Adressaten. Er blickt auf die tiefere zwischen ihm und den Korinthern waltende Beziehung, für welche Adresse und Gruß greifbarer Ausdruck sind. Er spricht mit den Korinthern als mit Gliedern desselben Leibes Christi, an welchem auch er und Sosthenes Glieder sind.

Welchen Sinn gewinnt in dieser Sicht das schwierige αὐτῶν καὶ ἡμῶν? αὐτῶν und ἡμῶν erscheinen jeweils als überflüssig, solange man zwischen den vermeintlichen Ansprüchen des Subjekts der Absender und des Objekts der Adressaten auf v. 2b unschlüssig nach Kompromissen sucht. Die Schwierigkeit wird aber auch nicht behoben, wenn man, wie Theodor von Mopsuestia, αὐτῶν auf die Adressaten, ἡμῶν auf die Absender bezieht (s. oben S. 75f.). Dieser Erklärungsversuch fällt überdies dahin, wenn man im Sinne der hier vorgelegten Interpretation den Apostel sagen läßt: Ich schreibe an euch in der Gemeinschaft des Glaubens mit allen, die den Namen

Christi anrufen an jeglichem Ort, sei es der ihre oder der unsere. — Hierbei entsteht nun die Frage: bei welcher Gruppe soll man denn die Korinther suchen, von denen behauptet wurde, der Apostel beziehe sie von vornherein in die weltweite Gemeinschaft der ἐκκλησία mit ein? Deutet nicht am Ende das αὐτῶν καὶ ἡμῶν darauf hin, daß Paulus sich hier zunächst von der korinthischen Gemeinde abgrenzt, in streitbarer Solidarität mit allen Christen außerhalb Korinths?

Das oben (S. 79.) beigebrachte Argument ist kräftig genug, um zu beweisen, daß auch die Korinther für Paulus in der Gemeinschaft des σῶμα Χριστοῦ stehen. Dann aber ist klar: Paulus kann sich »im Grunde« von den obschon irrenden Korinthern so wenig distanzieren, als er sich aus der Einheit des Leibes Christi lösen kann. v. 2b ist also elliptisch und muß folgendermaßen verstanden werden: »Ich schreibe euch in der Gemeinschaft mit allen, die den Namen unseres Herrn anrufen (also auch in der Gemeinschaft mit euch, ihr streitlustigen — vgl. I Cor 11 16 — Korinther!); denn ich bin eins mit ihnen, wie wir denn alle eins sind, wo immer wir uns zum Herrn wenden mögen«. Man wird also die Korinther nicht unter den αὐτοί — worunter sie, obwohl die Adresse in der dritten Person gehalten ist, nicht wohl subsumiert sein können (vgl. die zweite Person in v. 3) — sondern unter den ἡμεῖς zu suchen haben: von Anfang an stellt Paulus ihnen die brüderliche Verbundenheit zwischen sich und ihnen vor Augen, indem er beide Partner zugleich von der umgreifenden Gemeinschaft des Leibes Christi umschlossen sein läßt. Er schließt v. 2b nicht an den isolierten v. 1 bzw. v. 2a an, sondern an die in der Verknüpfung beider Verse vorausgesetzte tiefere Bezogenheit des Apostels und seiner Gemeinde aufeinander; er meint nicht das jeweils separate Subjekt oder Objekt, sondern den »existentiellen« Bezug beider.

Hierin liegt auch die Antwort auf die Frage, weshalb der Apostel sich nicht mit den Worten »ἐν παντὶ τόπῳ« begnügt, sondern das erschwerende »αὐτῶν καὶ ἡμῶν« hinzugefügt habe. Er hat es getan um der Differenzierung willen: denn ἡμῶν bezieht sich auf die Gemeinschaft des Apostels mit den Korinthern, also auf das unmittelbare Gegenüber, um das es sich in dem Briefe handelt; αὐτῶν öffnet dagegen die Sicht auf die, anonym bleibende, umfassende Gemeinschaft aller Christen, zu welcher Paulus und die Korinther ihrerseits wieder gehören. Diese Erklärung scheint vielleicht auf den ersten Blick kompliziert: sie rechnet jedoch mit der Umsicht und wachen Aufmerksamkeit des Apostels, die ihn veranlaßt, im Augenblick des Engagements sich zugleich des Zentrums und der Peripherie zu vergewissern.

Und deshalb, fährt Paulus I Cor 1 10ff. fort, bitte ich euch inständig, des Fundamentes unserer Eintracht zu gedenken und euch nicht an Paulus Apollos Kephas zu halten, als wären wir etwas gesondert für uns ohne Christus — aber euch auch nicht gesondert auf Christus zu berufen, als wäret ihr befugt, seinen Namen, der doch

das Fundament unserer Einheit ist, gegen Paulus Apollos Kephas geltend zu machen. Denn ich Paulus schreibe dies an euch σὺν πᾶσιν τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν παντὶ τόπῳ, αὐτῶν καὶ ἡμῶν· καὶ γὰρ ἡμῶν σὺν τούτοις κεκλημένων ἐν ἑνὶ σώματι, ἐμοῦ τοῦ Παύλου καὶ τοῦ Σωσθένους καὶ δὴ ὑμῶν τῶν ἐν Κορίνθῳ ὄντων ἀδελφῶν.

Herr Professor Eltester rät mir, in dieser interpretierenden Ausweitung von v. 2b besser zu schreiben: καὶ γὰρ ἡμῶν σὺν τούτοις συναγομένων κτλ., und zwar im Blick auf die liturgische Bedeutung der Wendung »ἐν παντὶ τόπῳ«, die durch Hans Lietzmann (Handbuch zum Neuen Testament 9, An die Korinther I/II, 4. Auflage, 1949, S. 5) erkannt wurde (vgl. auch die ergänzenden Bemerkungen von Werner Georg Kümmel, ebd. S. 166). In der Tat erfährt die hier vorgetragene Interpretation durch Lietzmanns Hinweis auf zwei Synagogeninschriften eine wertvolle Vertiefung: denn für Lietzmann war gerade des Apostels Bezugnahme auf eine »jüdische liturgische Sitte« (für Lietzmann im Sinne einer »Erweiterung des Friedensgrußes auf ‚alle Orte'« auch in I Cor) Grund zu der Vermutung, Paulus habe die Korinther daran erinnern wollen, »daß sie nicht allein auf der Welt, sondern Glied einer großen Gemeinschaft sind«. Seine Herleitung der apostolischen Formulierung von einer liturgischen Formel öffnete also Lietzmann die Augen dafür, daß mit dem Satz σὺν πᾶσιν κτλ. an die Adressaten nicht als solche, sondern in ihrer Zugehörigkeit zum geistlichen Israel gedacht, d. h. daß sie als Christen angesprochen seien. Das meint Lietzmann offenbar, wenn er (l. c.) formuliert: ». . . womit diese Stelle an die ‚katholisierenden' Parallelen heranrückt, ohne den Brief ‚katholisch' zu machen«.

Gewissermaßen die Probe aufs Exempel bildet nun freilich der Zusatz αὐτῶν καὶ ἡμῶν, den Lietzmann, weil er ihn in der unmittelbaren Umgebung als störend empfindet (»Das αὐτῶν καὶ ἡμῶν gehört nicht zu dem formelhaften ἐν παντὶ τόπῳ, das keinen Zusatz verträgt«), auf das entfernte κυρίου (im gleichen Verse) bezieht — eine Auffassung, auf deren Schwierigkeit Kümmel (l. c.) mit Recht aufmerksam macht. Das strittige αὐτῶν καὶ ἡμῶν, das seiner Stellung nach ungezwungen nur auf ἐν παντὶ τόπῳ bezogen werden kann, fügt sich jedoch ohne Anstoß dem Zusammenhang ein, wenn man im Sinne der auf diesen Seiten vorgelegten Interpretation das σύν in v. 2b nicht nur auf die Korinther, sondern zugleich auf Paulus (und seine Umgebung) bezieht.

Dann allerdings stellt sich die Frage, ob es sich hier wirklich um eine Erweiterung des Friedensgrußes handeln kann. Daß der Apostel sich bei der Formulierung des Verses an jene liturgische Formel (»Es sei Friede an diesem Ort und an allen Orten Israels«) erinnert habe, ist äußerst wahrscheinlich (vgl. auch Kümmel l. c.). Für ausgeschlossen halte ich es dagegen, daß man die πάντες von v. 2b, mit denen (das vorgeschlagene Verständnis vorausgesetzt) Paulus soeben sich und die Korinther zusammengeschlossen hat, nun auch noch gewissermaßen neben dem mit ὑμῖν angeredeten Personenkreis in v. 3 wiederfinden darf. Der Text zeigt doch deutlich, daß Paulus in v. 3 nur die Korinther im Auge hat. Paulus weitet nicht den Friedensgruß an die Korinther auf die übrige Christenheit aus, sondern er gibt umgekehrt den Korinthern zu verstehen, daß sie an der Gnade und dem Heile teilhaben, die allen Christen durch Christus erworben ist. Gewiß entbietet der Apostel seinen Gruß den Korinthern als denen, die er soeben auf ihre Gliedschaft am Leibe

Christi hin angesprochen hat: der Gruß als solcher gilt jedoch nur den Korinthern als den Empfängern des apostolischen Schreibens. Man kann mithin an der Auffassung, es handle sich um eine Erweiterung des Friedensgrußes, nur festhalten, wenn man im Unterschied zu dem hier vorgeschlagenen Verständnis v. 2b streng mit v. 3 verbindet: dann geht man jedoch auch die Verpflichtung ein, die Bedeutung des auf solche Weise wieder unverständlichen αὐτῶν καὶ ἡμῶν im Zusammenhang überzeugend zu erklären. Von einer »Nachbildung« der liturgischen Sitte durch Paulus (so Lietzmann) kann man m. E. nicht sprechen — wohl aber von einer »Umbildung«: denn die liturgische Formel wird im Hintergrund stehen.

Damit dürfte, angeregt durch eine Exegese des 4./5. Jh.s, ein richtiges Verständnis von I Cor 1 2b ermöglicht sein. Es läßt einen überraschenden Eindruck gewinnen von der Überlegenheit des Heidenapostels, mit welcher er, im Grundsätzlichen fest, doch die Spannung der Gegensätze erträgt und im entscheidenden Augenblick die Einheit aller Christen verficht. Ja es ist groß an dem Apostel, daß er die Entzweiungen in Korinth nicht lediglich als Probleme einer Einzelgemeinde versteht, vielmehr in dieser griechischen Hafenstadt das Schicksal der ganzen Christenheit auf dem Spiele stehen sieht. Das zeigt der Ausruf: μεμέρισται ὁ Χριστός (I Cor 1 13); ist etwa der Christus zerteilt, dessen Name alle Christen anrufen? Nein, er ist einer, so wahr sein Name einer ist — deshalb ringt danach, einträchtig zu derjenigen Einheit zurückzufinden, in welcher ihr mit uns allen durch Glauben und Taufe zu einem Leibe versammelt seid!

(Abgeschlossen im Oktober 1958)

Das Reittier Jesu in der Einzugsgeschichte des Markusevangeliums

Von **Heinz-Wolfgang Kuhn**
(Heidelberg, Heiliggeiststr. 12)

Auf Grund einer lexikographischen Untersuchung ist Walter Bauer zu dem Ergebnis gelangt, daß das Reittier Jesu in der Einzugsgeschichte des Markus-Evangeliums (11 1-10) nur als »Pferd« verstanden werden könne[1]. Das Markus-Evangelium nennt das Reittier Jesu einfach (ὁ) πῶλος. Die lexikographische Untersuchung W. Bauers betrifft auch das Lukas-Evangelium, welches (ὁ) πῶλος aus dem Markus-Evangelium übernommen hat.

[1] The »Colt« of Palm Sunday (Der Palmesel), Journ. of Bibl. Lit., Vol. 72 (1953), S. 220—229; übersetzt ins Englische von F. W. Gingrich aus der unveröffentlichten Festschrift für Max Pohlenz, anläßlich seines 80. Geburtstages, 30. Juli 1952 (im folgenden nur mit der Seitenzahl zitiert). So jetzt auch in der 5. Auflage des Wörterbuches z. NT (8. Lief., 1958).

πῶλος bezeichnet im griechischen Sprachgebrauch, nach W. Bauer, zunächst einfach ein junges Tier. In dieser Bedeutung wird πῶλος dann stets im Zusammenhang mit einer genaueren zoologischen Bezeichnung verwendet und kann vom Elephanten, vom Kamel, vom Esel oder auch von der Gazelle gebraucht werden, z. B. πῶλοι βουβαλίδων (junge Gazellen) oder ἡ ὄνος σὺν τῷ πώλῳ (eine Eselin mit ihrem Füllen (S. 221f.). Dann begegnet πῶλος — wie im Markus-Evangelium — auch ohne nähere zoologische Bezeichnung. Die Untersuchung W. Bauers hat ergeben, daß in diesem Fall πῶλος stets »(junges) Pferd« bedeutet (S. 222ff.).

Im folgenden soll nun gezeigt werden, daß der πῶλος in der Einzugsgeschichte des Markus-Evangeliums trotzdem die Bedeutung »Eselsfüllen« hat.

I

Wir wenden uns zunächst dem Sprachgebrauch der Septuaginta hinsichtlich πῶλος zu.

Das Wort πῶλος begegnet nur siebenmal in der LXX. In einem Fall (Gen 49 11b) steht es für בֵּן (πῶλος τῆς ὄνου — בְּנִי אָתוֹן). Diese Übersetzung entspricht genau dem griechischen Sprachgebrauch, nach dem πῶλος im Zusammenhang mit einer näheren zoologischen Bezeichnung einfach »Tierjunges« bedeutet.

In einem anderen Fall (Prov 5 19) ist das Äquivalent für πῶλος יַעֲלָה. Nach Koehler[2] hat יַעֲלָה die Bedeutung »Steinbockweibchen«. Man beachte, daß יַעֲלָה einfach durch das bloße πῶλος wiedergegeben ist!

In den übrigen fünf Fällen ist πῶλος die Übersetzung von עִיר (Gen 49 11a) und עַיִר (Gen 32 16 Ri 10 4 12 14 Sach 9 9). עִיר bedeutet nach Koehler der »Eselhengst«. Die gleiche Bedeutung hat auch das absolut gebrauchte עַיִר[3]. In diesen fünf Fällen ist also das bloße πῶλος die Übersetzung des hebräischen Wortes »Eselshengst«.

W. Bauer hat aber nun mit Recht darauf hingewiesen, daß zwischen den Übersetzern, die das Hebräische mit Einschränkung beherrschten und denen, für die die Übersetzung geschaffen wurde und die des Hebräischen nicht mächtig waren, ein Unterschied gemacht werden muß. Die letzte Gruppe konnte ein πῶλος ohne nähere

[2] L. Koehler-W. Baumgartner, Lexicon in Veteris Testamenti Libros, Leiden 1953.

[3] Dieser Tatbestand wird bei Koehler nicht recht deutlich. Bei ihm erscheinen die Bedeutungen »Hengst«, von Esel und »Hengst«, von Zebra für עַיִר einfach gleichberechtigt nebeneinander. Es ist aber zu beachten, daß das absolut gebrauchte עַיִר stets die Bedeutung »Eselhengst« hat und daß עַיִר nur im Zusammenhang mit einer anderen zoologischen Bestimmung (so in Hi 11 12: עַיִר פֶּרֶא) die Bedeutung »Zebrahengst (?)« annehmen kann.

zoologische Bezeichnung, obwohl es die Übersetzung von עַיִר bzw. עַיִר war, nach ihrem Sprachgebrauch nur als »Pferd« verstehen. Das trifft also für Gen 49 11a, Ri 10 4 und 12 14 zu[4].

Wie erklärt sich aber nun, daß die Übersetzer, entgegen dem griechischen Sprachgebrauch[5], עִיר bzw. עַיִר mit dem bloßen πῶλος wiedergeben konnten? W. Bauer gibt dafür eine sehr einleuchtende Erklärung: Er weist darauf hin, daß an einer Stelle auch יַעֲלָה mit πῶλος übersetzt wurde und vermutet, daß es sich dabei um eine »Verlegenheitsübersetzung« handelt. יַעֲלָה begegnet nur einmal im AT[6]. Da auch עַיִר bzw. עִיר im AT ein seltenes Wort ist, mag man, W. Bauer folgend, auch für עַיִר bzw. עִיר eine gewisse Verlegenheit annehmen. Diese Vermutung wird dadurch noch bestärkt, daß in Jes 30 24 עַיִר mit βοῦς wiedergegeben wird.

Man kann also nicht davon sprechen, daß die LXX einen neuen Sprachgebrauch hinsichtlich ὁ πῶλος = der »Esel« geschaffen hat; es spricht vielmehr alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß man im griechischen Sprachraum πῶλος, wo es in der LXX nicht näher zoologisch bestimmt wird, als »Pferd« verstand.

Es ist aber zu beachten, daß die Übersetzer immerhin die Freiheit besaßen, das bloße πῶλος als »Verlegenheitsübersetzung« zu benutzen. Das zeigt deutlich, daß dem alleinstehenden πῶλος auf seiten der Übersetzer eine gewisse Lockerheit der Bedeutung anhaftete. Sie erklärt sich aus der Bedeutung πῶλος = »Jungtier«, wenn es im Zusammenhang mit einer näheren zoologischen Bezeichnung gebraucht wird. Daß es sich dabei nicht um ein gelegentliches Sprachempfinden eines Einzelnen handelt, zeigt, daß man es in Genesis, Richter und Sprüche Salomos wagte, das bloße πῶλος als Verlegenheitswort zu benutzen. Auch die späteren jüdischen Übersetzungen geben nach dem Zeugnis des Hieronymus (comm. in Isaiam, Migne PL 24) in Jes 30 6 עַיִר einfach mit πῶλος wieder[7].

II

Es nimmt nicht wunder, daß im christlichen Raum dort, wo das Griechische nicht mehr die tägliche Umgangssprache war, unter dem Einfluß des Matthäus- und Johannes-Evangeliums, die beide in der

[4] Vielleicht in Gen 32 16 (s. W. Bauer, S. 226f.) und sicher in Sach 9 9 (s. W. Bauer, S. 227) ist πῶλος als das Jungtier eines Esels verstanden worden, weil πῶλος hier bestimmt wird von einem im unmittelbaren Zusammenhang vorher genannten »Esel«.

[5] Auch in den ägyptischen Papyri sind uns keine Spuren erhalten, daß das absolute πῶλος »Esel« bedeuten könne (W. Bauer, S. 229).

[6] יָעֵל der »Steinbock« begegnet noch I Sam 24 3 Ps 104 18 und Hi 39 1.

[7] S. J. Ziegler, Isaias, Göttingen 1939 (= Sept., auct. Soc. Litt. Gott., XIV), z. St.

Einzugsgeschichte deutlich vom »Esel« als dem Reittier Jesu sprechen, πῶλος die Bedeutung von »Eselsfüllen« hatte. So kann zum Beispiel Hieronymus sagen: »... πώλους, *id est, pullos asinorum*«.[8] Das gleiche gilt aber auch für die Kommentare, die durchweg πῶλος als »Eselsfüllen« verstehen[9]. Sie übersehen den nun von W. Bauer aufgezeigten üblichen griechischen Sprachgebrauch, daß das absolut gebrauchte πῶλος die Bedeutung von »Pferd« hat.

Aber es war nicht nur die Unkenntnis des üblichen griechischen Sprachgebrauchs, die aus dem πῶλος, absolut gebraucht, einen »Esel« machte. Für Justin läßt sich zeigen, daß in seinem Sprachgebrauch, also schon im christlich-griechischen Sprachraum, das absolute πῶλος auch als »Eselsfüllen« verstanden werden konnte, womit natürlich noch nichts darüber gesagt ist, ob auch schon der πῶλος des Markus-Evangeliums ursprünglich so gemeint war.

Justin will in den Kap. 30 bis 53 seiner Apologie[10], auf Grund der alttestamentlichen Weissagungen den Beweis führen, daß Christus tatsächlich »υἱὸς θεοῦ«[11] sei. Er beginnt seine Beweisführung mit Gen 49 10f. Sein Zitat hat eine auffallende Kurzform. Wie bei dem Zitat von Sach 9 9 in Joh 12 15 fehlt auch hier die doppelte Nennung des Tieres. V. 11a lautet bei Justin nur: δεσμεύων πρὸς ἄμπελον τὸν πῶλον αὐτοῦ[12]. Nach dem üblichen griechischen Sprachgebrauch müßte man das absolute πῶλος hier als »Pferd« verstehen. Aber bei der Erklärung des Zitates, das Justin dann mit der Einzugsgeschichte in Verbindung bringt, sagt er ausdrücklich, daß er darunter einen »Esel« versteht: πῶλος γάρ τις ὄνου εἱστήκει ἔν τινι εἰσόδῳ κώμης πρὸς ἄμπελον δεδεμένος[13]. Wir müßten nun vermuten, daß für Justin das absolute πῶλος nicht unbedingt »Pferd« heißen

[8] Comm. in Isaiam, Migne PL 24, Sp. 541.

[9] Vgl. aber H. Raschke, Die Werkstatt des Markus-Evangeliums, Jena 1924, S. 252: »Es ist ... nicht ausgemacht, ob πῶλος nicht gerade ein junges Pferd sein soll«.

[10] E. J. Goodspeed, Die ältesten Apologeten, Göttingen 1914, S. 26ff.

[11] Kap. 30.

[12] Kap. 32, 1; vgl. 32, 5.

[13] Kap. 32, 6. Zur Begründung gibt Justin in Apol. 35, 10 an, daß auf Grund von Sach 9 9 das Reittier Jesu ein »Esel« sein müsse. Dort sei »ausdrücklich« geweissagt, daß Jesus auf dem πῶλος eines Esels sitzen werde. Justin hat freilich die synoptischen Evangelien gekannt. Vgl. H. Köster, LXX und synoptischer Erzählungsstoff im Schriftbeweis des Märtyrers (noch ungedruckt; Herr Privatdozent Dr. Köster stellte mir freundlicherweise sein Manuskript zur Verfügung): Die Geschichtsberichte Justins seien »Bildungen auf Grund von schriftlichen Evangelien, die mit unseren synoptischen Evangelien identisch oder nahe mit ihnen verwandt« seien. Der Wortlaut der bereits schriftlich vorliegenden Evangelien ist aber für Justin keineswegs verbindlich (vgl. Köster, ThLZ 1958, Kurzreferat der NT-Sektion des Theologentages, erscheint demnächst). Der Grund dafür, daß der πῶλος von Gen 49 11 ein »Esel« sein müsse, ist für Justin Sach 9 9 und nicht etwa der Umstand,

mußte. Diese Vermutung wird dadurch bestätigt, daß Justin in Apol. 54, 7 dies ausdrücklich sagt: In 54, 5 zitiert Justin zunächst wieder Gen 49 10f. und zwar in derselben Kurzform wie in 32 1. Diesmal liegt ihm daran zu zeigen, daß die heidnischen Vorstellungen, die mit denen von Christus Ähnlichkeit haben, nur Nachahmungen der »bösen Dämonen« auf Grund der alttestamentlichen Weissagungen seien. Die Absicht der Dämonen sei nämlich gewesen, schon vorher genau das gleiche, was man später von Christus erzählte, einem Dionysos, Herakles usw. anzudichten, damit die Menschen glauben, es handle sich bei Christus um ähnliche Fabeln. Da aber diese Weissagungen nicht in allen Fällen alles genau festgelegt hätten, hätten die Dämonen oft gerade das Falsche ihren Helden angedichtet. So könne nämlich das Wort »πῶλος« in Gen 49 11 das Junge eines Pferdes oder eines Esels bezeichnen: καὶ ἐπειδὴ . . . τὸ τοῦ πώλου ὄνομα καὶ ὄνου πῶλον καὶ ἵππου σημαίνειν ἐδύνατο, μὴ ἐπιστάμενοι (= οἱ δαίμονες) εἴτε ὄνου πῶλον ἄγων ἔσται σύμβολον τῆς παρουσίας αὐτοῦ εἴτε ἵππου ὁ προκηρυσσόμενος, . . .

Man könnte einwenden, daß Justin nur um seiner Argumentation willen — also sprachlich falsch — behauptet, daß das bloße πῶλος sowohl das Junge eines Pferdes wie auch das eines Esels meinen könne[14]. Aber schon in Apol. 32, 6 zeigte sich, daß für Justin das absolute πῶλος offenbar selbstverständlich auch die Bedeutung »Eselsfüllen« annehmen konnte. In der folgenden Untersuchung wird noch sichtbar werden, daß Justin hier schon in der christlichen Sprache steht, in der auf Grund von Sach 9 9 (nicht unbedingt über den Umweg des Matthäus- oder Johannes-Evangeliums) der πῶλος von Gen 49 11 als »Esel« verstanden werden mußte[15].

III

Zunächst soll gezeigt werden, warum das Reittier Jesu im Markus-Evangelium gerade ein πῶλος δεδεμένος ist. Es wird immer wieder übersehen, daß es neben Sach 9 9 noch eine zweite alttestamentliche Stelle gibt, die von einem »Messiastier« spricht und die dieses sogar als »angebundenes« bezeichnet, nämlich Gen 49 11[16]. In diesem Spruch,

daß das Matthäus-Evangelium von einem »Esel« spricht (wobei freilich noch offen gelassen ist, ob vielleicht — wie W. Bauer S. 229 meint — Matthäus diese Tradition der Heranziehung von Sach 9 9 zuerst begründet hat).

[14] Auf diesen möglichen Einwand hat mich Herr Privatdozent Dr. Köster aufmerksam gemacht.

[15] Dieses Verständnis des absoluten πῶλος muß dadurch möglich gewesen sein, daß πῶλος schon im üblichen griechischen Sprachgebrauch, in Verbindung mit einer näheren zoologischen Bezeichnung, einfach das »Tierjunge« bedeutete, und dadurch offenbar auch das absolute πῶλος eine gewisse Lockerheit der Bedeutung besaß, wie es sich aus der LXX-Übersetzung nachweisen ließ.

[16] In den neueren Kommentaren wird dies z. B. übersehen von E. Klostermann (Handb. z. NT), [4]1950. — V. Taylor, The Gospel According to St. Mark,

der wohl sicher schon ursprünglich messianisch gemeint war[17], sagt der greise Jakob zu Juda von dem שִׁילֹה: δεσμεύων πρὸς ἄμπελον τὸν πῶλον αὐτοῦ.

Der Annahme, daß der πῶλος δεδεμένος eine Anspielung an Gen 49 11 ist, entspricht der messianische Charakter, den das Reittier selbst wie die ganze Erzählung Mc 11 1-10 trägt. Die Beschreibung des Reittiers Jesu: (πῶλος) ἐφ' ὃν οὐδεὶς οὔπω ἀνθρώπων ἐκάθισεν (v. 2) zeigt deutlich, daß es sich hier um keinen profanen Einzug handelt[18]. Ein messianisches Verständnis steht ohne Zweifel auch hinter dem schwierigen v. 10: εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυίδ[19]. Ebenso wird auch die Nennung des Ölbergs in der überfüllten Ortsangabe v. 1 in diese Richtung weisen[20].

Eine weitere Stütze dafür, daß der messianische πῶλος δεδεμένος eine Anspielung an Gen 49 11 ist, bildet die bei den Tannaiten und in den Qumrantexten nachweisbare messianische Deutung von Gen 49 10 bzw. 49 11. So heißt es in einer Baraitha des babylonischen Talmuds, dessen Datum man nicht näher bestimmen kann[21]:

»Wer eine Edelrebe im Traume sieht . . ., hoffe auf den Messias, denn es steht geschrieben: Er bindet an den Weinstock sein Eselsfüllen und an die Edelrebe das Junge seiner Eselin« (Gen 49 11)[22].

J. M. Allegro hat 1956 unter anderen Fragmenten aus der vierten Fundhöhle von Qumran auch ein Fragment veröffentlicht, das er vorläufig als »4Q Patriarchal Blessings« bezeichnet hat[23]: es betrifft den Judasegen von Gen 49 10. Der Bibeltext ist nicht wörtlich zitiert, sondern frei verarbeitet. Dem עַד כִּי־יָבֹא שִׁילֹה des Bibeltextes entspricht hier עד בוא משיח הצדק. משיח הצדק wird dann näher als צמח דויד (Sproß Davids) erläutert[24].

London 1952 (repr. 1957). — E. Lohmeyer (Meyer), [13]1953 (L. nennt Gen 49 11 nur im Zusammenhang mit seiner vorgeschlagenen Konjektur von ἀμφόδου in ἀμπέλου in v. 4). — E. P. Gould (ICC), [9]1955. — Vgl. dagegen D. F. Strauss, der schon 1836 sagte, daß man über der Stelle aus Sacharja gewöhnlich versäume, Gen 49 11 zu berücksichtigen (Leben Jesu, kritisch bearbeitet, Bd. II, Tübingen 1836, S. 294).

[17] Siehe G. v. Rad, Das erste Buch Mose (ATD), 1953, S. 371f. Vgl. Ez 21 32.

[18] Vgl. R. Bultmann, Gesch. d. synopt. Trad., Göttingen [3]1957, S. 281. Siehe auch unten.

[19] Der erste und dritte Evangelist haben dies wohl schon nicht mehr verstanden und deshalb weggelassen. Siehe auch unten.

[20] Vgl. die oft genannte Stelle Jos., bell. jud. II, 13, 5 (§ 262); par. ant. XX, 8, 6 (§ 169).

[21] Siehe J. Klausner, Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten, Berlin 1904, S. 45f.

[22] Ber 57a (bei Billerbeck nicht zit.). Vgl. auch Gn r 98 : 49, 11 (bei Billerbeck I, 842f.). [23] JBL 75 (1956), S. 174f.

[24] Auch T. Juda 22 spielt vielleicht an Gen 49 10 an: In v. 8 läßt sich eine Anspielung nicht sicher erweisen (vgl. Ps Sal 17, 4). Wahrscheinlich liegt in v. 2 ἕως

Wir wissen, daß auch im christlichen Raum Gen 49 11 messianisch gedeutet wurde. Es wurde schon oben erwähnt, daß Justin, der sich sehr ausführlich mit der Erfüllung der Weissagung im evangelischen Erzählungsstoff beschäftigt, Gen 49 11 in Apol 32 6 mit der Einzugsgeschichte in Verbindung bringt[25]. Justin verwendet dabei schon, wie Bousset[26] gezeigt hat, einen Traktat zum Weissagungsbeweis, den er in seine Apologie eingewoben hat.

Im NT wird in der Apokalypse Johannes dreimal auf Gen 49 9. 10 bzw. 49 11 angespielt (5 5 7 14 22 14[27]). Alle drei Anspielungen sind dem christlichen Seher zuzuschreiben[28].

Schließlich ist auch zu beachten, daß sich das δεδεμένος schon bei der ersten Nennung des πῶλος (v. 2) findet, obwohl hier gar nicht gesagt wird, an was der πῶλος angebunden ist. Das δεδεμένος scheint zu dem πῶλος dazuzugehören, als ob gesagt werden wollte, das Reittier Jesu sei der betreffende »angebundene πῶλος«. Man denke sich das πῶλος δεδεμένος am besten in Anführungsstrichen, nämlich als Anspielung an das Messiastier von Gen 49 11.

IV

Auf Grund von Sach 9 9 war schon bei den Tannaiten der Esel zu dem Messiastier geworden. So heißt es in der gleichen, schon oben zitierten Baraitha des babylonischen Talmuds (Ber 56b), die auch Gen 49 11 messianisch deutet:

»Wer einen Esel im Traum sieht, hoffe auf das messianische Heil, denn es heißt (Sach 9 9): Siehe, dein König kommt zu dir, gerecht und siegreich ist er, arm und reitend auf einem Esel[29].«

τοῦ ἐλθεῖν τὸ σωτήριον τοῦ Ισραήλ (Charles) Anklang an »bis daß kommt . . .« vor (σωτήριον meint hier wie auch sonst in Test. XII das Heil auf Grund des Kommens der beiden Messias; vgl. die Wortgruppe σώζειν, σωτήρ, σωτηρία, σωτήριον in Verbindung mit der Nennung Levis und Judas, soweit keine christlichen Interpolationen vorliegen: Sim. 7, 1f.; Juda, an unserer Stelle und 24 6; Dan 5 10 Naph. 8 2; Gad 8 1; Jos. 19 11; zu den beiden Messias in Test. XII K. G. Kuhn, NTSt I (1954—55), S. 168—179; dieser Aufsatz ist jetzt auch mit kleinen Änderungen in Englisch in dem von K. Stendahl herausgegebenen Buch »The Scrolls and the NT«, New York 1957, S. 54—64, erschienen).

[25] Zur messianischen Verwendung unserer Stelle siehe vor allem auch Dial. 52—54.

[26] Jüd.-Christl. Schulbetrieb in Alexandria und Rom, Göttingen 1915, S. 302f.

[27] In 22 14 nur in der besser bezeugten Lesart, siehe Nestle.

[28] Vgl. auch Mt 12 21: καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιοῦσιν mit Gen 49 10 LXX: καὶ αὐτὸς προσδοκία ἐθνῶν. Obwohl dort der LXX-Text von Jes 42 4 zitiert wird, wird man dabei auch an Gen 49 11 LXX gedacht haben. Siehe K. Stendahl, The School of St. Matthew, Uppsala 1954, S. 115, Anm. 2.

[29] Bei Billerbeck I, 843. Vgl. J. Klausner a. a. O. S. 45f.

Und an mancher Stelle, an der der »Esel« sonst noch im AT begegnet, wurde er von den Rabbinen mit Sach 9 9 in Verbindung gebracht. So lautet die rabbinische Erklärung von Gen 32 6:

»Mit ‚Esel' ist der König, der Messias, gemeint; denn es heißt Sach 9 9: Arm und reitend auf einem Esel usw.« (Gen r 75)[30].

Auch der Esel in Jes 32 20 wird mit Sach 9 9 in Verbindung gebracht (Tanch Gen 2a)[31]. Vgl. weiter Pirqe R. Eli'ezer 32:

»Abraham machte sich früh am Morgen auf und machte seinen Esel zurecht (Gen 22 3). Das war der Esel, auf welchem Mose ritt, als er nach Ägypten kam, siehe Ex 4 20, und dieser Esel wird es sein, auf welchem dereinst der Sohn Davids (der Messias) reiten wird, siehe Sach 9 9[32].«

So wurden noch weitere alttestamentliche Stellen mit Sach 9 9 in Verbindung gebracht[33]. Eine dieser Stellen war auch Gen 49 11. So heißt es in Gen r 98: 49 11 von dem עירו aus Gen 49 11:

»und sein Esel bedeutet: wenn der kommen wird, von dem es Sach 9 9 heißt: Arm und reitend auf einem Esel usw.«[34].

Die rabbinischen Beispiele lassen deutlich erkennen, daß man auf Grund von Sach 9 9 den Esel als *das* Tier des Messias schlechthin verstanden hat (und zwar schon in der tannaitischen Zeit).

Da nun der πῶλος des Markus-Evangeliums nicht ein profaner, sondern ein messianischer πῶλος ist, ist es schon von hierher undenkbar, daß das aus der Weissagung entlehnte Reittier des Messias als »Pferd« gemeint war.

V

Sach 9 9 läßt sich nun auch als frühes christliches Testimonium wahrscheinlich machen. Nach der Meinung W. Bauers war es zuerst Matthäus, der Sach 9 9 heranzog und den »Esel« in die Einzugsgeschichte einführte. Matthäus habe dadurch eine Tradition begründet, deren Einfluß sich schon im vierten Evangelium bemerkbar mache (S. 229). Aber die große Verschiedenheit zwischen den beiden Anführungen von Sach 9 9 im Matthäus- und Johannes-Evangelium läßt es ebenso möglich erscheinen, daß beide Evangelisten schon auf eine gemeinsame Tradition in der Heranziehung von Sach 9 9 zurückgehen[35].

---

[30] Billerbeck I, 842.

[31] Billerbeck I, 843,

[32] Billerbeck I, 844.

[33] Vgl. Billerbeck I, 842ff.

[34] Billerbeck I, 842f.

[35] Vgl. Stendahl a. a. O. S. 118—120. — C. H. Dodd, According to the Scriptures, London 1953, S. 49. Zum Problem siehe auch noch R. Harris, Testimonies, Part. I u. II, Cambridge 1916 und 1920.

Es ist auch kaum denkbar, daß dort, wo man Gen 49 11 auf das Reittier des Messias bezogen hat, nicht auch die »Hauptbelegstelle« für das Messiastier Sach 9 9 im Bewußtsein stand.

Aber mehr noch: Sach 9 9 enthält schon gerade die drei wesentlichen Elemente der Erzählung bei Markus, nämlich durch die Angabe des Einzugs (»Siehe, dein König zieht bei dir ein«), des Messiastiers (»sitzend auf einem Esel und zwar auf einem ungebrauchten Jungtier«) und des Volksjubels (»Freue dich sehr, Tochter Zion, rufe es aus, Tochter Jerusalem!«)[36].

Beachtenswert ist ferner, daß auch (bzw. nur) Sach 9 9 (nicht Gen 49 11) den auf dem Tier »sitzenden« Messias hat.

Weiter fällt auf, daß das dem πῶλον δεδεμένον folgende ἐφ' ὃν οὐδεὶς οὔπω ἀνθρώπων ἐκάθισεν (v. 2) nichts anderes sagt, als das in Sach 9 9 (LXX) zu ὑποζύγιον[37] explikative πῶλον νέον, nämlich daß der Messias auf einem noch nicht benutzten Tier einzieht[38]. Das Wort πῶλος auch an dieser Stelle legt einen Zusammenhang besonders nahe.

Vergleiche auch v. 10: εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυίδ, der eine Parallelbildung zu dem vorangehenden alttestamentlichen Zitat (Ψ 117, 25f.) ist: εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου. Die entsprechende Parallelbildung bei Johannes lautet: καὶ ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ[39]. Es scheint erwägenswert, ob sich nicht hier ein Einfluß des βασιλεύς σου der Sacharjastelle bemerkbar macht.

Während also offenbar der πῶλος δεδεμένος aus Gen 49 11 gewonnen wurde, hat Sach 9 9 mit der Angabe des Einzugs, des Reittiers des Messias und des Volksjubels und in weiteren Einzelheiten mehr oder weniger die ganze Erzählung bestimmt, so daß also auch schon die Einzugsgeschichte des Markus-Evangeliums in der von Matthäus und Johannes bezeugten Tradition steht. Das heißt dann aber, daß der πῶλος des Markus-Evangeliums schon von Anfang an nur als »Eselsfüllen« gemeint gewesen sein kann (und wohl auch in den meisten Fällen, auf Grund gemeinsamer Tradition, so verstanden worden ist).

---

[36] Vgl. Bultmann a. a. O. S. 281. Die Zitate aus der Sacharjastelle sind nach der LXX wiedergegeben, da sich in unserer Erzählung nur LXX-Einfluß erkennen läßt.

[37] ὑποζύγιον heißt eigentlich das »Zugtier«, hat aber im hellenistischen Griechisch die Bedeutung von »Esel« (W. Bauer, S. 226).

[38] Vgl. außer Lohmeyer und Taylor z. St. W. Bauer zu Sach 9 9 (LXX) (S. 227): »The Greek would naturally understand the meaning to be: ‚riding on a donkey, and at that (und zwar; cf. Bl.-Debr. § 442, 9) on a new (i. e. unused, never before ridden) young animal'«. Die Belege für solche, zu einem heiligen Zweck bestimmte Tiere siehe bei Klostermann.

[39] Vgl. Lukas, der ein ὁ βασιλεύς mit in das Zitat genommen hat.

Wir haben also hier den Fall, daß einem außerchristlichen Sprachgebrauch, in dem das alleinstehende πῶλος ein »(junges) Pferd« bezeichnet, ein christlicher Sprachgebrauch gegenübersteht, in dem das alleinstehende πῶλος auf Grund von Gen 49 11 gemäß LXX, in Verbindung mit Sach 9 9, messianisch verstanden, speziell gerade das »Eselsfüllen« bezeichnet.

(Abgeschlossen am 10. 3. 1958)

Die alte Vita Pauli

Von † **Felix Scheidweiler**

Von Paulos, dem Nachfolger Alexanders auf dem Bischofsstuhl von Konstantinopel, gibt es eine noch nicht edierte alte Vita. P. Heseler hatte für seine Rekonstruktion der Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia ihre Herausgabe ins Auge gefaßt und mehrere Handschriften dafür verglichen. Da ich nach Heselers Tod die Weiterführung seiner Arbeit am Gelasios übernommen habe, muß ich mir die Frage vorlegen, ob aus dieser V(ita) P(auli) irgend ein Gewinn für Gelasios zu ziehen ist. Ich glaube diese Frage verneinen zu müssen.

Heseler wollte in der Gelasiosausgabe auch die dem Metaphrasten zugeschriebene V(ita) A(thanasii), die im griechischen Migne 25, CCXXIII C—CCXLVI C gedruckt vorliegt, neu edieren. Auch bei dieser Vita kommt ein vollständiger Abdruck nicht in Frage, da sie aus Gelasios und Sokrates kontaminiert ist und die Sokratesabschnitte in die KG des Gelasios nicht hineingehören. Ich habe diese Kontamination in einem Aufsatz mit dem Titel »Die Verdopplung der Synode von Tyros« nachgewiesen, der demnächst in der Byz. Z. erscheinen wird. Einen Teil der Ergebnisse dieses Aufsatzes muß ich hier vorausschicken[1]. Die VA kennt zwei Synoden von Tyros in Sachen des Athanasios, die von 335 unter Konstantin, die wirklich stattgefunden hat und auf der Athanasios abgesetzt wurde, und eine fingierte unter Konstantios. Nach der ersten wird dort Athanasios von Konstantin mit allen Ehren wieder nach Alexandreia entlassen und amtiert dort weiter. Er schickt dem Kaiser einen Bericht über neue Umtriebe des Areios, und Konstantin greift sofort ein. Die fingierte Tyrossynode unter Konstantios aber hat Flucht und Verbannung des Athanasios zur Folge. Diese zweifellos unrichtige Darstellung ist nun aber keineswegs das Machwerk des Verfassers der VA. Denn die ehrenvolle Rücksendung des Athanasios usw. lesen wir ebenfalls bei Gelasios von Kyzikos 182, 17ff., wo sie sich nach der vorausgehenden Schilderung der Synode von Tyros, die aus

[1] Der Beitrag ist inswischen erschienen: BZ 51 (1958) 1. Die Red.

Theodoret übernommen ist, merkwürdig genug ausnimmt. Und die fingierte Synode in Tyros unter Konstantios mit ihrem für Athanasios verhängnisvollen Ausgang findet sich bei Rufin 982, 24ff. Beides stammt also aus der KG des Gelasios von Kaisareia. Rufin, der auch sonst dem Gelasios nicht immer gefolgt ist, hat die fingierte Synode übernommen und die echte gestrichen, weil sie ihre Bedeutung eingebüßt hatte. Zu der Bedeutungslosigkeit, zu welcher Gelasios die echte Synode degradiert hatte, stimmt es nun aufs beste, daß die Fahrt der Bischöfe nach Tyros in unserer Überlieferung mehrfach zu einem bloßen Abstecher auf ihrer Reise zur Enkäniensynode von Jerusalem gemacht wird, zu einem ὁδοῦ πάρεργον. Das paßt ausgezeichnet in die auf Gelasios beruhende Darstellung der VA (CCXXVI BC) hinein: ὡς δὲ ἐπὶ ἐγκαίνια Ἱεροσολύμων σχεδὸν πάντες συνίεσαν οἱ ἐπίσκοποι, γράφει (sc. Κωνσταντῖνος) καὶ περὶ τοῦ γυμνασθῆναι τὰ κατὰ τοῦ ἁγίου Ἀθανασίου λεγόμενα ... ὁδοῦ οὖν πάρεργον ἐν τῇ Τύρῳ συναχθέντας τοὺς ἐπισκόπους τὰ κατὰ τὸν ἅγιον Ἀθανάσιον γυμνασθῆναι ... προσέταξεν. Über Sokrates I 28, 1 habe ich das Nötige in dem vorhin erwähnten Aufsatz gesagt, und in der Vita Constantini IV 41 kontrastiert das ὁδοῦ δὴ πάρεργον mit der großen Bedeutung, die unmittelbar vorher der Synode von Tyros beigelegt wird. Ich halte es für einen Zusatz des Bearbeiters.

Gelasios ließ also den Athanasios erst unter Konstantios (etwa 338) in seine erste Verbannung gehen. Das war tendenziöse Mache, bestimmt dazu, Konstantin von dem Vorwurf, er habe gegen den Vorkämpfer der Rechtgläubigkeit Partei ergriffen, zu reinigen. Den Beginn der zweiten Verbannung anläßlich der Einführung des Gegenbischofs Gregor in Alexandreia (März 339)[1] hinauszuschieben war kein Anlaß. Nur mußte inzwischen Athanasios aus der ersten Verbannung zurückgekehrt sein. Wie konnte das bewerkstelligt werden? Nun, Gelasios ließ einfach den römischen Bischof Julius die Rückkehr des Athanasios auf seinen Bischofssitz verfügen. Daß das über die Machtbefugnisse eines Bischofs von Rom in der damaligen Zeit hinausging, hat ihn nicht angefochten. Merkwürdiger- und ganz überflüssigerweise ist aber auch Sokrates ihm hierin gefolgt. II 15, 3f. schreibt er: ὁ δὲ (sc. Ἰούλιος), ἅτε προνόμια τῆς ἐν Ῥώμῃ ἐκκλησίας ἐχούσης, παρρησιαστικοῖς γράμμασιν ὠχύρωσεν αὐτοὺς (Athanasios, Paulos, Asklepas und Markellos) καὶ ἐπὶ τὴν ἀνατολὴν ἀποστέλλει τὸν οἰκεῖον ἑκάστῳ τόπον ἀποδιδούς ... οἱ δὲ ... τὰς ἑαυτῶν ἐκκλησίας καταλαμβάνουσι. Dazu bemerkt schon Valesius: »Neminem ex supradictis episcopis Iulius papa in suam sedem restituit, ne Athanasium quidem«. Nur daß Sokrates diese Restitution des Athanasios später datiert, nämlich hinter, nicht vor die zweite Verbannung. Wir haben also

[1] Ob dies freilich der Ansatz des Gelasios war, ist fraglich.

hinsichtlich der ungeschichtlichen, von Julius dekretierten Rückkehr des Athanasios mit zwei Daten zu rechnen, dem vor 339 (Gelasios in der VA) und dem nach 341 (Sokrates). Wie stellt sich nun die VP dazu? Sie macht Gebrauch von den beiden Daten, an denen Julius Restitution von Bischöfen verfügt haben soll, von dem zweiten allerdings nur für ihren Helden Paulos, nicht für Athanasios. Kontaminiert sie also Gelasios und Sokrates? Nein, sondern VA und Sokrates. Das gilt es zu beweisen.

In der VP werden zunächst die Kapitel II 6—8 des Sokrates nahezu wörtlich abgeschrieben. Sokrates schildert da, wie Alexander vor seinem Tode zwei Kandidaten für seine Nachfolge zur Wahl stellt, Paulos und Makedonios. Darauf bestimmen die Orthodoxen Paulos, die arianisch Gesinnten Makedonios zum Nachfolger des inzwischen Gestorbenen. Konstantios aber setzt Paulos ab und den Eusebios von Nikomedeia an seine Stelle. Dieser hat nun nichts Eiligeres zu tun als gegen die Homo-usie des Sohnes Stellung zu nehmen: προφάσει οὖν ἐγκαινίων τῆς ἐν Ἀντιοχείᾳ ἐκκλησίας, ἣν ὁ μακάριος Κωνσταντῖνος ἐκ θεμελίων ἤγειρεν, μετὰ δὲ τελευτὴν αὐτοῦ δεκάτῳ ἔτει συντελεσθεῖσαν ὁ υἱὸς αὐτοῦ Κωνστάντιος καθιερωθῆναι ἐποίησεν. Man kann diesen Satz durch ⟨σύνοδον συνεκρότει⟩ oder ⟨σ. γενέσθαι κατεσκεύαζεν⟩ vervollständigen, aber zu προφάσει μέν fehlt das Gegenstück, und wie schlecht auch sonst der Text ist, zeigt der Vergleich mit Sokrates II 8, 2: κατασκευάζει οὖν σύνοδον ἐν Ἀντιοχείᾳ τῆς Συρίας γενέσθαι, προφάσει μὲν τῶν ἐγκαινίων τῆς ἐκκλησίας, ἣν ὁ πατὴρ μὲν τῶν Αὐγούστων κατασκευάζειν ἤρξατο, μετὰ τελευτὴν δὲ αὐτοῦ ὁ υἱὸς Κωνστάντιος δεκάτῳ ἔτει ἀπὸ τῆς θεμελιώσεως συνετέλεσεν, τὸ δὲ ἀληθὲς ἐπὶ τῇ ἀνατροπῇ καὶ καθαιρέσει τῆς ὁμοουσίου πίστεως. Wer da abgeschrieben hat, kann nicht zweifelhaft sein. Außerdem aber werden auf dieser Synode gegen Athanasios die alten Beschuldigungen von Tyros und neue vorgebracht, die mit Vorfällen bei seiner Rückkehr aus der Verbannung zusammenhängen[2]. Dieser Abschnitt mit den Beschuldigungen gegen Athanasios findet sich genau so auch in der VA CCXXXIV AB. Das folgende Sokrateskapitel über Eusebios von Emesa, der zunächst Athanasios in Alexandreia ablösen sollte, aber ablehnte, übergehen beide Viten. In der VP folgt vielmehr: (τοῦτον τοίνυν τὸν τρόπον καταψηφισάμενοι Ἀθανασίου)[3] προχειρίζονται Γρηγόριόν (τινα τὰ Ἀρείου φρονοῦντα) εἰς τὴν Ἀλεξανδρείας

[2] Ich weiß wohl, daß weder diese Beschuldigungen noch die Wahl Gregors erst auf der Enkäniensynode (341) getätigt wurden, aber Sokrates stellt es so dar, vielleicht auch dies unter dem Einfluß des Gelasios, der ein Interesse daran hatte, wie er die erste Verbannung zu spät ansetzte, so auch die Einführung Gregors und die zweite Verbannung einige Jahre hinauszuschieben.

[3] Hier und im folgenden ist, was VP nur mit VA, nicht mit Sokrates gemeinsam hat, in runde Klammern gesetzt.

ἐπισκοπήν. [καὶ οὕτω ἀποκινηθέντος Παύλου μὲν τῆς ἐπισκοπῆς τῆσδε τῆς μεγαλωνύμου πόλεως, Ἀθανασίου δὲ τῆς Ἀλεξανδρείας][4] μεταποιοῦσι τὴν πίστιν. Die VP hat nun noch ein paar Sätze mit Sokrates (II 10, 2) gemeinsam, die in der VA fehlen, verzichtet aber ebenso wie diese darauf, die beiden bei Sokrates folgenden Glaubensbekenntnisse zu bringen. Erst den II 10, 19 stehenden Satz: αἷς (sc. ἐκθέσεσι) καὶ Γρηγόριος, μήπω τῆς Ἀλεξανδρείας ἐπιβάς, ὡς ἐπίσκοπος αὐτῆς καθυπέγραψε haben beide Viten wieder übernommen. Während aber nun bei Sokrates gleich danach (II 11), wie sich das gehört, die Einführung Gregors und die Flucht des Athanasios geschildert werden, übergehen das beide Viten und bringen nur den Schluß des Kapitels: Εὐσέβιος δὲ κατεργασάμενος ὅσα ἐβούλετο διεπρεσβεύετο πρὸς Ἰούλιον τὸν μακάριον[5] ἀρχιεπίσκοπον Ῥώμης (ἀποστείλας καὶ τὰς καττυθείσας κατὰ Ἀθανασίου συκοφαντίας) αὐτόν τε κριτὴν τῶν κατὰ Ἀθανασίου γενέσθαι παρακαλῶν πρὸς ἑαυτὸν καλοῦντα τὴν δίκην[6]. [Παύλου οὖν τοῦ ἐπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως τὴν Ῥώμην καταλαβόντος καὶ ἑτέρων δὲ πλειόνων ἐπισκόπων κατὰ συσκευὴν Εὐσεβίου ἐκδιωχθέντων, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ Ἀθανασίου διαβάντος εἰς τὰ ἑσπέρια μέρη ὁμοῦ διῆγον ἐν τῇ Ῥώμῃ.][7] (δεξάμενος οὖν [ὁ ἅγιος] Ἰούλιος τὰ παρὰ Εὐσεβίου γράμματα καὶ μαθὼν συκοφαντίαν εἶναι τὸ πρᾶγμα) παρρησιαστικοῖς γράμμασιν ὀχυρώσας αὐτοὺς[8] [Παῦλόν τε καὶ τοὺς σὺν αὐτῷ ἐπισκόπους, ὁμοίως δὲ καὶ Ἀθανάσιον] ἀποστέλλει ἐπὶ τὴν ἀνατολὴν[9] τὸν οἰκεῖον ἑκάστῳ[10] τόπον ἀποδιδοὺς καὶ καθαπτόμενος οὐ μικρῶς τῶν προπετῶς καθελόντων αὐτούς. Von ἀποστέλλει an steht das also auch bei Sokrates, allerdings erst im 15. Kapitel des 2. Buches, wo die aus Gelasios übernommene Rücksendung des Athanasios berichtet wird (s. o. S. 92fin). Was dann aber (zunächst nur) in der VA folgt: Ἀθανασίου τοίνυν καταλαβόντος τὴν ἑαυτοῦ ἐκκλησίαν μαθόντες οἱ ἐν τῇ κατὰ Ἀντιόχειαν συνελθόντες συνόδῳ, paßt nicht mehr zu Sokrates; denn bei diesem war Athanasios lange vor der antiochenischen Enkäniensynode nach Alexandreia zurückgekehrt. Hier sehen wir, wie die VA kontaminiert, denn hier folgt sie dem Gelasios, bei dem Athanasios spätestens zu dem Zeitpunkte wieder in Alexandreia weilen mußte, wo man in der Person Gregors für ihn einen Nachfolger bestimmte. Gregors Einführung wird denn auch unmittelbar danach in der VA erzählt. Anders in der VP. Nach dem zuletzt als beiden Viten gemeinsam zitierten καθελόντων (s. oben) schreibt sie zunächst Sokr.

[4] Eckige Klammern umschließen das, was allein in der VP steht. Der Zusatz ist ungeschickt, weil die Absetzung des Paulus vor der Synode erfolgt war.

[5] VA: ὅσιον. [6] Sokr.: καὶ πρὸς ἑαυτὸν καλεῖν τὴν δίκην.

[7] Der ganze Zusatz nach Sokr. II 15, 1f.

[8] VA: αὐτὸν d. i. Ἀθανάσιον. [9] VA: Ἀλεξάνδρειαν.

[10] VA: αὐτῷ. Die VP geht in den Punkten 8—10 natürlich mit Sokrates. Weil sie Paulos mit einbezieht, kann sie die Änderungen der VA nicht mitmachen.

II 15 (4) weiter aus: οἱ δὲ (Athanasios, Paulos usw.) ἀναζεύξαντες ἐκ τῆς Ῥώμης καὶ τοῖς τύποις τοῦ ἐπισκόπου Ἰουλίου θαρροῦντες τὰς ἑαυτῶν ἐκκλησίας καταλαμβάνουσιν καὶ τὰς ἐπιστολὰς πρὸς οὓς ἐγράφησαν διεπέμποντο. οἱ δὲ δεξάμενοι ὕβριν ἐποιοῦντο τὴν ἔγκλησιν καὶ σύνοδον πάλιν[11] ἐν τῇ Ἀντιοχείᾳ κηρύξαντες ἔσπευδον καὶ αὐτοὶ διὰ γραμμάτων ἀντεγκαλεῖν τῷ ὁσίῳ Ἰουλίῳ. Danach aber wird auf Sokr. II 12 zurückgegriffen: In Konstantinopel stirbt Eusebios, und Paulos wird wieder eingesetzt. Nun aber folgt das oben S. 94 zitierte mit Ἀθανασίου τοίνυν καταλαβόντος beginnende Stück der VA, die Entsendung des ἀσεβὴς Γρηγόριος und dessen Einführung durch den Strategen Syrian. VA und VP stimmen hier im Wortlaut zu Sokrates. Das geht so bis ὁ δὲ Ἀλεξανδρέων λαὸς οὐκ ἐνεγκόντες τὸ γεγονὸς τὴν καλουμένην Διονυσίου ἐκκλησίαν ἐνέπρησαν (Sokr. II 11, 6). Beide Viten fahren sodann mit dem nicht mehr bei Sokrates stehenden absoluten Genitiv: τοιαύτης δὲ οὔσης συγχύσεως κατὰ τὴν Ἀλεξάνδρειαν fort. Was VP daran anschließt, ist ganz wirr: συνέβη καθὼς ἔφαμεν καὶ Εὐσεβίου τοῦ πάλαι μὲν Νικομηδείας, τότε δὲ Κωνσταντινουπόλεως, ἐπισκόπου τελευτήσαντος καὶ τοῦ λαοῦ τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει ἐκκλησίας αὖθις τὸν μακάριον Παῦλον ἀσμένως εἰς τὴν ἐκκλησίαν εἰσαγαγόντος, κατὰ ταὐτὸν δὲ καὶ τῶν ἀρειανιζόντων ἐν τῇ λεγομένῃ ἐπὶ Παῦλον ἐκκλησίᾳ καταστησάντων τὸν ἀσεβῆ Μακεδόνιον οὐ τὴν τυχοῦσαν ταραχὴν γενέσθαι. Es wird also der erste Genitivus absolutus mit drei weiteren fortgesetzt. Daraus folgt, daß συνέβη an falscher Stelle steht. Es gehört vor οὐ τὴν τυχοῦσαν ταραχὴν γενέσθαι. Das καθὼς ἔφαμεν stellt man am besten vor τελευτήσαντος. Inhaltlich sind wir da bei Sokr. II 12, 2, und im Anschluß daran wird Sokr. II 13 wörtlich übernommen: der mit der Ausweisung des Paulos von Konstantios beauftragte Hermogenes kommt bei der Ausführung seines Auftrages ums Leben, und Konstantios greift danach selbst ein und verbannt den Paulos. Dann aber wird das übernommen, was die VA an das zitierte τοιαύτης δὲ οὔσης συγχύσεως κατὰ τὴν Ἀλεξάνδρειαν anschließt: Paulos geht nach dem Westen, trifft dort Athanasios, und beide wenden sich an Julius und Konstans. Aber während die VA nun gleich den Konstans sich für die verbannten Bischöfe einsetzen läßt und zur Synode von Serdika überleitet, kehrt in der VP Paulos noch einmal ὀχυρωθεὶς γράμμασι συνοδικοῖς (des Julius und der συμπαρόντες αὐτῷ ἐπίσκοποι), ἔτι δὲ καὶ παρὰ τοῦ βασιλέως Κώνσταντος γράμματα κομισάμενος zurück, und nun folgt das lange 16. Kapitel des 2. Sokratesbuches, in dem Paulos erneut verbannt und Makedonios als Bischof von Konstantinopel bestätigt wird. Sokr. II 17, 12 dient dann dazu, den Paulos nochmals nach Italien und mit

[11] πάλιν ist Zusatz der VP, die auch von ἔσπευδον an den Text selbständig gestaltet (Sokr.: δι' ἐπιστολῆς ἀντεγκαλοῦσι τῷ Ἰουλίῳ).

Athanasios zusammenzubringen, und nun ist wieder Gelegenheit, ein paar Worte aus der VA und zwar aus dem unmittelbar hinter τοιαύτης δὲ οὔσης συγχύσεως stehenden Abschnitt zu entleihen: ἐπιγνοὺς οὖν ὁ Κώνστας τὰ κατὰ Ἀθανάσιον καὶ Παῦλον γράφει τῷ ἀδελφῷ προστάττων τούτους δεχθῆναι heißt es VA CCXXXV A, ἐπέγνω οὖν ὁ Κώνστας τὰ κατὰ Παῦλον καὶ Ἀθανάσιον in der VP. Und das γράφει der VA hat den Verfasser der VP veranlaßt, schon hier den Anfang eines Schreibens des Konstans einzufügen, das seinen richtigen Platz bei Sokr., VA und auch bei ihm selbst erst später hat: ὧδε μέν ἐστι παρ' ἐμοὶ Παῦλος, ἔτι μὴν καὶ Ἀθανάσιος. Was anschließt: ἀποσταλῆναι δὲ τρεῖς ἐπισκόπους παρ' αὐτὸν κελεύει τοὺς λόγον δώσοντας τῆς Παύλου καὶ Ἀθανασίου καθαιρέσεως lesen wir Sokr. II 18, 1. Das ganze 18. Kapitel wird dann bis einschließlich § 6 mit einigen Änderungen abgeschrieben. Bei der in II 19 folgenden Makrostichos kürzt die VP natürlich: ἵνα οὖν μὴ τὰ αὐτὰ ἐκ δευτέρου γράφωμεν, τὰ προστεθέντα τῇ προγεγραμμένῃ ἐκθέσει (des c. 18) νῦν ἐροῦμεν. Aber von diesen Zusätzen folgt nur ein Teil, nämlich das, was 19, 6—8 steht, 19, 9 bis Schluß wird weggelassen. Anschließend bringt die VP von dem die Synode von Serdika behandelnden 20. Kapitel die zehn ersten Paragraphen mit einigen Auslassungen. Es fehlt insbesondere der Schluß von § 5 (nach ὁ τοῦ Μαρεώτου ἐπίσκοπος) und der ganze § 6. Und hier können wir auch die VA wieder heranziehen. Denn die Paragraphen II 20, 2—10 lesen wir auch dort (CCXXXV A—C) und zwar mit den gleichen Auslassungen wie in der VP, die allerdings ein Plus aufweist, nämlich die freilich aus Sokrates 20, 4 zu entnehmende Zeitangabe ἐν ὑπατείᾳ Ρούφου (bei Sokrates heißt der Konsul 'Ρουφῖνος) καὶ Εὐσεβίου. Unmittelbar nach 20, 10 bringen nun beide Viten II 22, 3 und 5, zwischen welche Paragraphen die VP noch 23, 3 einschiebt: Μετὰ ταῦτα δὲ γνοὺς ὁ τῶν ἑσπερίων μερῶν βασιλεὺς τὰ ἐν τῇ Σαρδικῇ συνόδῳ γενόμενα γνώριμα εὐθὺς τῷ ἀδελφῷ Κωνσταντίῳ καθίστησιν, ἀποδίδοσθαι δὲ τοῖς περὶ Παῦλον καὶ Ἀθανάσιον τοὺς οἰκείους τόπους παρεκελεύετο. [παραχρῆμά τε τὸν ὅσιον Παῦλον μετὰ δυεῖν ἐπισκόπων καὶ τῆς ἄλλης τιμῆς γράμμασί τε οἰκείοις, ἔτι τε καὶ τοῖς ἀπὸ τῆς συνόδου ὀχυρώσας ἀποστέλλει ἐπὶ τὴν Κωνσταντινούπολιν.] τοῦ δὲ ἁγίου Ἀθανασίου[12] ἔτι ὑποστελλομένου τὰς ἐπιβουλὰς τῶν ἀρειανιζόντων, ὡς ἔμαθεν ὁ βασιλεὺς [Κώνστας πυθόμενος τὴν αἰτίαν τῆς ἀδίκου ἐπιθέσεως] γράφει τῷ ἀδελφῷ [μέρος ἐπιστολῆς.] ὧδε μέν ἐστι παρ' ἐμοὶ Ἀθανάσιος ἀλλὰ πυνθανόμενος διέγνων εὐσεβείας αὐτὸν χάριν διώκεσθαι. εἰ μὲν οὖν ἐπαγγέλλῃ ἀποδιδόναι τούτῳ

[12] Der Abschnitt τοῦ δὲ ἁγίου Ἀθανασίου bis [μέρος ἐπιστολῆς] findet sich nicht wörtlich bei Sokrates. Ähnlich ist II 23, 4, aber da gibt das Zögern des Athanasius den Anlaß zu drei Briefen des Konstantios, die Athanasios zur Rückkehr auffordern.

τὸν θρόνον ἐπαμύνων κατὰ τῶν μάτην αὐτῷ προσφυομένων[13], ἀποστελῶ πρὸς σὲ τὸν ἄνδρα. εἰ δὲ ἀνανεύοις ταῦτα οὕτω ποιεῖν, εὖ ἴσθι, ὅτι αὐτὸς ἐγὼ αὐτόθι γενόμενος καὶ ἄκοντός σου τὸν ἄνδρα τῷ οἰκείῳ ἀποδίδωμι θρόνῳ. γνοὺς[14] οὖν ὁ Κωνστάντιος τοῦ ἀδελφοῦ τὴν ἔνστασιν [καὶ βούλεσθαι αὐτὸν ἐπιστρατοπεδεύειν αὐτῷ], τὸν ἀδελφὸν δείσας[15] [τὸν μὲν ὅσιον Παῦλον δεχθῆναι ἐν Κωνσταντινουπόλει πεποίηκεν], τὸν δὲ μακάριον Ἀθανάσιον καλεῖ πρὸς ἑαυτὸν δι' οἰκείων γραμμάτων ἐλθεῖν [αὐτὸν προστρεπόμενος]. καὶ οὐχ ἅπαξ οὐδὲ δίς, ἀλλ' ἤδη καὶ τρίτον γράφει πρὸς αὐτόν.

Hier folgen nun in der VA die drei Konstantiosbriefe, die wir auch bei Sokrates II 23 lesen. Aus dem, was anschließt, übernimmt die VP noch den Satz CCXXVII B: ἐλθόντα γοῦν παραδέχεται τὸν [ἅγιον] Ἀθανάσιον ὁ βασιλεὺς Κωνστάντιος καὶ τῇ κατὰ Ἀλεξάνδρειαν ἐκκλησίᾳ ἀποκαθίστησιν. Nun kommen zwei Sätze, die Eigentum der VP zu sein scheinen: οὕτω μὲν οὖν ὅ τε ἐπίσκοπος Παῦλος καὶ ὁ μακαριώτατος Ἀθανάσιος τοὺς οἰκείους τῆς ἐπισκοπῆς ἀνέλαβον τόπους. καὶ τὰ τῆς ὀρθοδοξίας ὑπῆρχε φαιδρά. καὶ ἡ ἐκκλησία ἦν τοὺς οἰκείους τῆς ὀρθῆς πίστεως ἔχουσα διδασκάλους. Anschließend das letzte mit der VA gemeinsame Stück[16]: Ἀλλὰ Μαγνεντίου τῇ βασιλείᾳ ἐπιθεμένου καὶ ἀνελόντος Κώνσταντα πάλιν οἱ Ἀρείου φοιτηταὶ ἐξάπτουσι τὸν Κωνστάντιον [κατὰ τοῦ ἁγίου Παύλου τε καὶ] Ἀθανασίου[17]. πάλιν διατάγματα, πάλιν ἀπειλαί, πάλιν φυγὴ ἔντονος, πάλιν ἀναζήτησις διὰ πάσης γῆς καὶ θαλάσσης [Παύλου τε καὶ Ἀθανασίου τῶν μακαρίων]. ἀλλ' εἰς μὲν τὸν τόπον Ἀθανασίου[18] Γεώργιόν τινα τῆς Ἀρείου διδασκαλίας[19] [ἐπὶ τὴν Ἀλεξάνδρειαν] ἐκπέμπουσιν, καθὼς καὶ ἐν τῇ πρόσθεν φυγῇ[20] τινα Γρηγόριον.

Was ergibt sich nun aus dem bisher Dargelegten? Wir haben außer Nebensächlichkeiten bisher in der VP nichts gefunden, was nicht auch bei Sokrates oder in der VA steht, und dabei die größte Übereinstimmung im Wortlaut festgestellt, so daß es am nächsten liegt anzunehmen, der Verfasser der VP habe den Sokrates und die VA einfach ausgeschrieben und sich dabei, wo die VA Brauchbares bot, in erster Linie an diese gehalten. Anders ist es z. B. nicht zu erklären, daß er an τοῦ δὲ ἁγίου Ἀθανασίου ἔτι ὑποστελλομένου τὰς ἐπιβουλὰς τῶν ἀρειανιζόντων (s. o. S. 96 fin.) mit der VA den falschen Brief angeschlossen hat statt mit Sokrates die oder einen der richtigen. Daß umgekehrt die VP die Vorlage für die VA abgegeben habe, halte ich

[13] Sokr. ἐπαμυνόμενος τοὺς μάτην αὐτοῖς προσφυομένους, ebenso VA, nur hat sie αὐτῷ ἐπιφυομένους, denkt also auch nur an Athanasios.

[14] Von hier an kaum Übereinstimmung mit Sokrates.

[15] VA: δειλιάσας αὐτόν. [16] VA CCXXXVIII B.

[17] VA: πρὸς Ἀθανάσιον.

[18] VA: καὶ ἐκλελοιπότος τὴν ἐκκλησίαν τοῦ μακαρίου Ἀθανασίου.

[19] VA: φρατρίας. [20] VA: καὶ ἔμπροσθεν.

für ausgeschlossen nicht nur wegen der vielfach ungeschickten Zusätze, die sich in der VP finden, sondern vor allem, weil es sicher ist, daß die VA noch zum guten Teil auf Gelasios von Kaisareia fußt, während in der VP sich bisher auch nicht das geringste Anzeichen für eine direkte Benutzung dieses Gelasios gezeigt hat.

Der Rest der VP stammt nahezu ganz aus Sokrates. Es wird da zunächst die Ermordung des Paulos geschildert, wobei Sokr. II 26, 6 etwas erweitert wird, dann die Verfolgung der Orthodoxen durch Makedonios und dessen Lebensende (Sokr. II 27, 1—7; II 38, 3, Schluß von § 5 dieses Kapitels, dann § 6—10, 27—29[21], 31—Schluß des Kapitels 38). Anschließend leitet der Verfasser mit eigenen Worten zu V 2, 3, d. h. zu dem durch Theodosios bewirkten Umschwung der Lage, über; V 7, 1; 6, 2, 6 sowie 7, 4—Schluß werden (nicht immer vollständig) gebracht. Den Beschluß bilden die Synode von Konstantinopel (381) sowie die Heimholung und Beisetzung der Gebeine des Paulos (V 8, 1—10, 12/13, 20; 9, 1 und der Anfang von 2).

In den letzten Abschnitten findet sich nun mehrfach ein Plus gegenüber Sokrates, das Beachtung verdient. So viel ich weiß, sind wir über den genauen Zeitpunkt, an dem Theodosios zur Synode von 381 einlud, nicht unterrichtet. Das Einladungsschreiben ist nicht erhalten, und weder Sokrates noch Sozomenos noch Theodoret geben das Datum an. Lietzmann (Gesch. der Alt. Kirche 4, S. 32) läßt die Einladungen zu der gleichen Zeit ergehen, zu der das Gesetz verkündet wurde, das nur orthodoxe Bischöfe anerkannte und alle häretischen Kulte verbot (10. I. 381). Die VP aber setzt den Termin einen ganzen Monat früher an. Sokrates beginnt V 8 mit Μηδὲν δὲ ὁ βασιλεὺς ὑπερθέμενος σύνοδον ἐπισκόπων τῆς αὐτοῦ πίστεως συγκαλεῖ, die VP aber stellt vor μηδέν die Zeitangabe εἰσιόντος δὲ τοῦ δεκεμβρίου μηνός. Ernstlichen Bedenken unterliegt sie nicht. Ferner wird zu den bei Sokrates genannten Vertretern der Orthodoxie auf der Synode von 381 in der VP noch Γρηγόριος ὁ Νύσσης, ὁ τοῦ μεγάλου Βασιλείου ἀδελφός hinzugefügt, während die zwei Vertreter der Gegenpartei bei Sokrates: Ἐλεύσιος ὁ Κυζίκου und Μαρκιανὸς Λαμψάκου noch um einen dritten, Εὐήθιος Ἐφέσου, vermehrt werden. Gregor von Nyssa fehlt auch bei Sozomenos, während Theodoret ihn erwähnt (287, 22), Euethios aber erscheint weder bei Sozomenos noch bei Theodoret. Die Schilderung endlich der feierlichen Beisetzung der Gebeine des Paulos geht weit über das bei Sokrates Gebotene hinaus. Daß es sich dabei nicht bloß um einen mit konventionellen Phrasen rhetorisch aufgebauschten Bericht handelt, beweist vor allem die Notiz, an der zu zweifeln wir keinen Anlaß haben, die Gebeine des Paulos seien

[21] Die Zählung der Paragraphen bei Hussey (1853) ist hier verwirrt, die Stelle reicht von Μακεδονίου bis οἱ πάντες, § 31 beginnt mit τοιαῦτα.

zunächst in der Kirche τῆς ἁγίας Εἰρήνης τῆς ἀρχαίας, ἣς καὶ προήδρευεν abgesetzt und erst einen Tag später εἰς τὴν νῦν ἐπώνυμον αὐτῷ ἐκκλησίαν τὴν καὶ πλησίον οὖσαν τῆς ἁγίας Ἀναστασίας τῶν Ἀμαυριανοῦ überführt worden, während Sokrates nur τὴν νῦν ἐξ αὐτοῦ χρηματίζουσαν ἐκκλησίαν erwähnt. Die VP hat also hier neben Sokrates noch eine weitere Quelle benutzt, aber wir haben nicht den geringsten Anhaltspunkt dafür, daß diese Quelle Gelasios von Kaisareia gewesen ist. Damit dürfte es klar sein, daß die VP in einer Ausgabe dieses Gelasios nichts zu suchen hat. Ich halte es überhaupt für überflüssig, sie herauszugeben, da sie, abgesehen von dem oben Erwähnten, nichts weiter darstellt als eine Kompilation aus Werken, die wir noch besitzen. Wer mehr wünscht als das hier Gebotene, mag sich an die ausführliche Inhaltsangabe halten, die Photios im Codex 257 von unserer Vita gegeben hat, oder an die auf Cod. 257 des Photios fußende Vita des Metaphrasten bei Migne Gr. 116, 884—896.

Die Wörter »Stein« und »Felsen« in der syrischen Übersetzung des Neuen Testaments

Von Dr. **A. F. J. Klijn**
(Utrecht (Holland) Joh. Wagenaarkade 89)

In der syrischen Übersetzung des NT wird im allgemeinen das Wort λίθος mit ܟܐܦܐ und das Wort πέτρα mit ܟܐܦܐ wiedergegeben. Diese feststehende Anwendung hat die Bestimmung des aramäischen Hintergrundes dieser beiden griechischen Wörter beeinflußt. Die meisten Forscher gehen allerdings nicht so weit, wegen dieser Tatsache, daß λίθος durch ܟܐܦܐ übersetzt wird, die Grundbedeutung des aramäischen כיפא als »Stein« anzusehen[1], aber es ist jedoch unverkenn-

[1] Diese Auffassung hat zu gewissen Folgerungen bezüglich des Sinnes von Mt 16 18 veranlaßt, vgl. A. Dell, Matthäus 16 17-19, in: ZNW 15, 1914, S. 1—49, S. 20: »So werden wir zu dem Schluß gedrängt, daß die Grundbedeutung von כיפא nicht 'Fels', sondern 'Stein' ist. — Es ist also höchst wahrscheinlich, daß der Beiname des Simon nichts anderes als 'der Stein' = כיפא = πέτρος bedeutete.« Auch J. Horst, Der Kirchengedanke bei Matthäus 16 18, in: Zeitschr. syst. Theol. XXII, 1943, S. 123—144, S. 139—140, schließt sich dieser Übersetzung an. Erwähnt sei noch, daß Th. Zahn, Das Evangelium des Matthäus, in: Komm. z. NT, I, Leipzig 1905², S. 539, auf Grund exegetischer Erwägungen zu derselben Folgerung kam. Diese Auffassung wird neben andern verworfen durch W. G. Kümmel, Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein der Urgemeinde und bei Jesus, in: Symb. Bibl. Upsalienses I, 1943, S. 20—21 und S. 50—51, Anm. 65 und A. Oepke, Der Herrnspruch über die Kirche Mt 16 17-19 in der neuesten Forschung, in: Studia Theol. II, 1949—1950, S. 110—165, S. 156—159. Es sei auch verwiesen auf H. Clavier in Neutestamentl. Studien für R. Bultmann, 1957², S. 94—109.

bar, daß hierdurch wohl im allgemeinen angenommen wird, daß כיפא ebenso »Fels« als »Stein« bedeuten kann[2].

Es ist jedenfalls merkwürdig, daß in diesem Fall die Benützung des syrischen NT die Bestimmung des Sinnes eines aramäischen Wortes beeinflußt hat. Es beweist wieder einmal mehr, wie selten die Quellen sind, die es ermöglichen, die wahre Bedeutung aramäischer Wörter aus Jesu Tagen festzustellen.

In der hier folgenden Untersuchung soll der Frage nachgegangen werden, ob man aus der syrischen Übersetzung von λίθος durch ܟܐܦܐ Folgerungen bezüglich der Bedeutung von כיפא ziehen kann.

Als Ausgangspunkt stellen wir fest, daß in syr $^{s\,c\,p\,pal}$ das Wort λίθος übersetzt wird mit ܟܐܦܐ (in syr ^{pal} mit ܟܝܦܐ) und das Wort πέτρα mit ܫܘܥܐ (in syr ^{pal} mit ܫܝܢܐ). Hierauf brauchen wir nicht weiter einzugehen. Eine Übersicht der Stellen ist bereits durch Dell gegeben[3]. Diese Regel hat allerdings einige Ausnahmen, die gerade darum unsere Aufmerksamkeit erfordern.

1. Mt 16 18: σὺ εἶ πέτρος καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν.

syr $^{c\ und\ p}$ ܐܢܬ ܗܘ ܟܐܦܐ ܘܥܠ ܗܕܐ ܟܐܦܐ ܐܒܢܝܗ ܠܥܕܬܝ

syr ^{pal} ܐܬ ܗܘ ܦܛܪܘܣ ܘܥܠ ܗܕܐ ܟܝܦܐ ܐܢܐ ܒܢܝ ܟܢܫܬܝ

2. Mt 27 51 und 60: καὶ αἱ πέτραι ἐσχίσθησαν
. . . . . ἐν τῇ πέτρᾳ καὶ προσκυλίσας λίθον μέγαν

syr ^{s} ܘܐܙܠܬ ܟܐܦܐ
ܒܫܘܥܐ .. ܟܐܦܐ

syr ^{p} ܘܟܐܦܐ ܐܙܠܬ
ܒܟܐܦܐ ... ܟܐܦܐ (in Mc 15 46 wie syr ^{s})

syr ^{pal} ܘܫܢܝܢܬܐ ܐܬܩܛܥܬ
ܒܫܝܢܐ ... ܟܝܦܐ

---

[2] Man vergleiche J. Jeremias, λίθος, in: Theol. Wb. IV, S. 272: »Für כיפא spricht (als aram. Hintergrund für λίθος) 1. Mt 3 9 und Mc 15 46 u. ö., wo λίθος die Bedeutung 'Felsen' hat, 2. die Tatsache, daß syr $^{c(-)s}$ (ebenso syr ^{pal} zu den Evangelien) λίθος durchgängig (auch Mt 3 9!) mit כיפא (כאפא) wiedergeben.« Hier wird nicht auf die exegetische Überlegung betr. Mt 3 9 eingegangen. Jeremias hat bei seiner Erklärung von λίθος unter Heranziehung des Wortes כיפא als aram. Hintergrund wohl recht getan im Hinblick auf Jes 51 1-2 (obgleich das Targum das Wort טינרא gibt), das bekannte Wortspiel ist allerdings auf diese Weise verlorengegangen. Man vergleiche M. Black, An Aramaic Approach to the Gospels and Acts, Oxford 1946, S. 107. Siehe auch O. Cullmann, πέτρα in Theol. Wb. VI, S. 95: »Andererseits steht fest, daß gerade auch כיפא sehr häufig in der Bedeutung von λίθος gebraucht ist.« Hier wird namentlich der Artikel von A. Dell als Beweis für diese Auffassung zitiert.

[3] Dell a. a. O., S. 19—20.

3. Rm 9 33: . . λίθον προσκόμματος καὶ πέτραν σκανδάλου

syr p ܟܐܦܐ ܕܬܘܩܠܬܐ ܘܟܐܦܐ ܕܡܟܫܘܠܐ

4. I Cor 10 4: . . . ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ χριστός

syr p ܟܐܦܐ ܕܝܢ ܗܝ ܗܘ ܗܘܐ ܡܫܝܚܐ

5. I Ptr 2 8: καὶ λίθος προσκόμματος καὶ πέτρα σκανδάλου

syr p ܟܐܦܐ ܗܘ ܕܬܘܩܠܬܐ ܘܟܐܦܐ ܕܟܫܠܐ

Diese wenigen Beispiele zeigen uns ohne weiteres, daß wir es hier mit Ausnahmen zu tun haben. Aber da es sich um Ausnahmen handelt, müssen wir sie mit besonderer Aufmerksamkeit betrachten. An erster Stelle müssen wir darauf hinweisen, daß es sich hier in allen Fällen um Abweichungen der Übersetzung des Wortes πέτρα handelt. Eine nach der anderen wollen wir diese oben zitierten Stellen behandeln.

1. Mt 16 18. Es fragt sich, ob in diesem Fall die Übersetzung von πέτρα durch ܟܐܦܐ auch für syrisch sprechende Leser eine exakte Wiedergabe des Griechischen darstellt. Wenn das so ist, dann könnten wir feststellen, daß in dem Syrischen des NT das Wort ܟܐܦܐ sowohl »Stein« als »Felsen« bedeutet. Aus verschiedenen Tatsachen ergibt sich, daß die syrischen Christen an dieser Stelle Schwierigkeiten empfunden haben. Das ist an der Wiedergabe des Textes durch syr harkl zu sehen, die das ganze Wortspiel zerstört, indem sie das Wort ܫܘܥܐ verwendet. Weiter sind hier einige Stellen aus Aphraates von Wichtigkeit. Erstens I 17 39-40 (zitiert nach der Übersetzung bei Nau, Patrologia syriaca I, 1): *Item Simon qui vocatus est Petrus* (ܟܐܦܐ), *propter fidem suam vocatus est Petra firma* (ܟܐܦܐ ܫܪܝܪܬܐ) und zweitens XI 12 501-502: *Iesus Salvator noster Simonem vocavit Petram firmam* (ܟܐܦܐ ܫܪܝܪܬܐ). Mit dem Wort »fester Stein« will Aphraates ohne Zweifel das Wort »Felsen« andeuten, das im Griechischen zu finden ist[4]. Hieraus ist ersichtlich, daß auch für Aphraates das Wort ܟܐܦܐ als solches nicht das Wort πέτρα wiedergeben konnte. Die Übersetzung ܟܐܦܐ für πέτρα im syrischen NT ist hier also eine Ausnahme, die auch dem syrischen Leser Schwierigkeiten verursacht hat. Es zeigt sich, daß ein Unterschied bestanden haben muß zwischen dem durch Jesus verwendeten aramäischen כיפא und dem syrischen ܟܐܦܐ.

2. Mt 27 51 und 60. Diese Stellen stellen uns vor große Schwierigkeiten. Bei v. 51 könnte man annehmen, der Übersetzer habe gedacht,

[4] Das Wort »fester Stein« kommt im syrischen NT nicht vor. Wahrscheinlich ist dieses Wort wohl im Diatessaron als Wiedergabe des Wortes »Felsen« angewandt. Vgl. J. Plooy, The Liège Diatessaron, in: Verh. der Kon. Akademie v. Wetenschappen, afd. Lettrk., n. R. XXXI, pt I, Amsterdam 1929, S. 88, Mt 7 24. So wie dan dat hort die leeringe die ic leere en dar na werkt denghenen salic geliken den wisen man die syn hus heft ghestichtt op enen vasten steen.

daß die Steine (λίθος, vgl. 28 2) vor den in die Felsen ausgehauenen Gräbern weggebrochen wurden. Diese Annahme gilt allerdings nicht für v. 60, in welchen syr^{p} zweimal das Wort ܟܐܦܐ bietet, sowohl für den Felsen als auch für den davor liegenden Stein. Für diese Ausnahme, die auch im Diatessaron zu finden ist[5], ist vorläufig noch keine Erklärung möglich. Wir werden später noch hierauf zurückkommen.

3. Rm 9 33. Es ist zu beachten, daß es sich bei dieser und den folgenden Ausnahmen um Zitate aus dem AT handelt. Wir beziehen darum sowohl Peshitto AT als auch die Targumim in unsere weitere Untersuchung ein. Die Wörter, die uns in diesem Text interessieren, gehen zurück auf Jes 8 14, wo der Mas. Text ולצור . . . לאבן angibt. Peshitto AT gibt hier ܠܐܒܢ ... ܟܐܦܐ und das Targum ולכיף . . . לאבן. In diesem Fall weichen Peshitto und Targum nicht von der gebräuchlichen Wiedergabe der Wörter אבן und צור ab. Das Wort ܟܐܦܐ ist in der Peshitto AT die gewöhnliche Wiedergabe von אבן. Hierbei können wir also gleichzeitig beobachten, daß der Übersetzer des NT — also in diesem Fall in seiner Übersetzung von »Stein« — sich auf die normale Wiedergabe in Peshitto AT stützt. Das Wort ܐܒܢ als Übersetzung von צור kommt regelmäßig in Peshitto AT vor. Es muß aber darauf aufmerksam gemacht werden, daß in Peshitto AT auch das Wort ܟܐܦܐ als Übersetzung für das Wort צור vorkommt (Jdc 6 21 13 19 Jes 2 19 Ps 61 3). Das zeigt uns, daß für den Übersetzer des AT das Wort ܟܐܦܐ »Stein« und auch »Felsen« bedeutet. Hier können wir eine auffallende Abweichung von der christlichen Literatur feststellen.

Im Targum fällt das Folgende auf: das Wort אבנא als Wiedergabe von אבן ist normal. Wir stellten bei den sehr vielen Stellen, wo »Stein« vorkommt, nur sehr wenige Ausnahmen fest (חקיפא in Gen 49 24 I Sam 17 50 Jes 28 16 30 30 und II Chr 9 1 und כיפא in Prov 17 8 24 31 26 8 und 27 3). Das Wort כיפא für צור in dem Targum ist eine Ausnahme. Das Wort כיפא wird nämlich nur angewandt für die Übersetzung von סלע. Für צור kommen Wörter vor wie טינרא und חקיפא. Jedenfalls ist es deutlich, daß im Gegensatz zur Peshitto AT der Targum כיפא gerade nicht anwendet, um »Stein« wiederzugeben, sondern nur, wenn es das Wort »Felsen« umschreibt. Vorläufig kann jedoch mit Hilfe des AT nicht erklärt werden, warum das NT hier zweimal ܟܐܦܐ gibt.

4. I Cor 10 4. Der Felsen, von dem hier gesprochen wird, ist zweimal im AT zu finden, nämlich in den Stellen Ex 17 6, wo Peshitto

[5] J. Bergsma, De Levens van Jezus, in Bibl. van Middelnederlandsche Letterkunde, Leiden, o. J., S. 259, Mt 27 51: ende de steene cloven und S. 261, Mt 27 60: . . . ende leidene in din niwen grave datut enen steene gehowen was ende vor din mont van din grave leide hi enen groten steen (Liège Diatessaron).

AT das hebräische צור, wie bereits oben festgestellt wurde, normal wiedergibt mit ܛܪܢܐ und das Targum das bereits ebenfalls oben erwähnte normale טינרא bietet, und Num 20 8. In der letzten Stelle gibt der Mas. Text סלע. Die Peshitto wendet hier ܟܐܦܐ an, das neben ܫܩܝܦܐ und ܫܘܥܐ häufig als Äquivalent von סלע gefunden wird. Das Targum übersetzt mit כיפא. Dieses Wort ist, so wie wir gesehen haben, normal für סלע. Man könnte also annehmen, daß in diesem Fall Peshitto AT mit ܟܐܦܐ das NT beeinflußt hat. Die Schwierigkeit ist nur, daß Peshitto AT sicher nicht beabsichtigte, mit diesem Wort »Stein« wiederzugeben, sondern ein für sie normales Wort für »Felsen« verwendet. Die LXX gibt in diesen Stellen πέτρα.

7. I Ptr 2 8. Merkwürdig ist hier, daß πέτρα wiedergegeben wird durch das Wort ܐܒܢܐ. Die bereits oben zitierte Stelle Jes 8 14 gibt keine Erklärung. Das Targum gibt hier wohl das Wort אבנא, aber nur, um das Wort »Stein« zu umschreiben. Das Wort ܐܒܢܐ für »Stein« kommt im Syrischen selten vor. Wahrscheinlich haben wir es hier mit aramäischem Einfluß auf das Syrische zu tun. Dieser Einfluß kann entstanden sein durch die sogenannten »Stein-Testimonia«, die bis in die älteste Zeit der Urkirche zurückgehen und sich wahrscheinlich auf das Herrnwort in Mc 12 10-11 und Parr.[6] stützen. Der Vorteil dieser Annahme ist, daß auf diese Weise ebenfalls erklärt wird, warum das syrische NT an den Stellen, wo Jesus als »Felsen« bezeichnet wird (Rm 9 33 I Cor 10 4 und I Ptr 2 8), das Wort »Stein« bietet. Der Einfluß der »Stein-Testimonia« war so groß und Jesus war schon so sehr als der »Stein« bekannt, daß selbst an den Stellen, wo er im NT als »Felsen« angedeutet wird, das Wort in »Stein« verändert wird. Hiermit sind die drei letzten Ausnahmen vollkommen erklärt.

Hierbei kann noch darauf aufmerksam gemacht werden, daß nicht nur im syrischen NT eine Neigung besteht, um die Bezeichnung Jesu als »Felsen« zu vermeiden, sondern daß auch im Targum, in der Peshitto und in den LXX die Stellen, wo Gott als »Felsen« bezeichnet wird, umschrieben werden[7]. Weiter kann auf den Sprachgebrauch des Aphraates verwiesen werden. In I 2, 7—8 behandelt Aphraates den Text Mt 7 24-27. Er hat diesen Text wahrscheinlich in einer Übersetzung gekannt, in der πέτρα durch ܫܘܥܐ wiedergegeben wurde. Dieses ergibt sich aus VI 1, 249—250: *Qui aedificium suum superstruit petrae*

[6] R. Harris and V. Burch, Testimonies, Cambridge I 1916 and II 1920, I S. 18—20. 26—32, II S. 60—61.

[7] Vgl. für Gott als סלע in Ps 18 3: Targum חוקפא, Peshitto ܬܩܝܦܐ, LXX στερέωμα; in Ps 31 4: Targum dasselbe, Peshitto ܥܘܫܢܐ, LXX κραταίωμα; in Ps 42 10: Targum רוחצנא, Peshitto läßt das Wort fort, LXX ἀντιλήμπτωρ. Für Gott als צור in Ps 19 15: Targum חוקפא, Peshitto ܥܕܘܪܐ, LXX βοηθός; in Ps 144 1; Targum חוקפא, Peshitto läßt das Wort fort, LXX ὁ θεός.

(ܫܘܥܐ), *fundamentum eius penitus fodiat, ne procellis subruatur.* Wenn Aphraates den Text Mt 7 24-27 auf Christus bezieht, vermeidet er absichtlich das Wort »Felsen«: *Ita etiam totius fidei nostrae fundamentum est lapis ille firmus* (ܟܐܦܐ ܗܝ ܫܪܝܪܬܐ), *qui est Dominus noster Iesus Christus; et super illum lapidem* (ܟܐܦܐ) *constituta est fides, et super fidem elevatur totum aedificium donec absolvatur. Fundamentum autem ipsum totius est aedificii principium. Quando enim quis accedit ad fidem, constituitur super petram* (ܟܐܦܐ), *quae est Dominus noster Iesus Christus. Et aedificium fluctibus non concutitur, non superatur ventis, nec procellis deiicitur; nam aedificium super lapidem petrae firmae* (ܫܘܥܐ ܕܟܐܦܐ ܫܪܝܪܬܐ) *elevatum est. Quod autem Christum appellavi petram* (ܟܐܦܐ), *non de mea sententia dixi, verum praenuncupaverunt eum prophetae petram* (ܟܐܦܐ), *idque tibi demonstrabo.*

Betrachtet man die Ausnahmen, dann ergibt sich, daß Mt 16 18 ein Wortspiel gibt, das wahrscheinlich wohl im Aramäischen, aber nicht im Syrischen möglich ist[8], Mt 27 51 und 60 kann noch nicht erklärt werden, und die drei letzteren Zitate aus dem AT sind durch die aramäischen »Stein-Testimonia« beeinflußt. Hieraus ist also bereits abzuleiten, daß, wenn aramäischer Einfluß nachweisbar ist, das Syrische eine Ausnahme von der Regel, das Wort »Felsen« mit ܫܘܥܐ zu übersetzen, bildet. Dies weist schon ohne weiteres darauf hin, daß eine Abweichung zwischen dem aramäischen Brauch und dem christlich-syrischen besteht. Die Abweichungen stellen wir in der folgenden Übersicht fest:

1. Im aramäischen Targum sehen wir, daß für das Wort אבן im allgemeinen das Wort אבנא vorkommt.

2. Im aramäischen Targum kommt das Wort כיפא im allgemeinen nur in der Bedeutung von »Felsen« vor, und zwar so, daß dieses Wort im allgemeinen nur dient als Übersetzung von סלע und nicht von צור[9].

3. In der Peshitto AT ist das Wort ܟܐܦܐ die Übersetzung von אבן.

4. In der Peshitto AT verwendet man neben andern Wörtern das Wort ܟܐܦܐ auch als Übersetzung von »Felsen« namentlich für צור als auch für סלע.

Was das AT betrifft, sieht man also, daß das Wort ܟܐܦܐ - כיפא nicht so sehr im Aramäischen, wohl aber im Syrischen die zwei Bedeutungen »Felsen« und »Stein« hat. Hiermit ist also festgestellt, daß in Mt 16 18 das Wortspiel nicht zurückgeht auf den Begriff »Stein«, sondern sicher

---

[8] Es ist bis jetzt ein unaufgelöstes Rätsel, auf welche Weise aus dem aramäischen כיפא der griechische Name Petros entstanden ist, und die Frage kann auch hier nicht beantwortet werden. Siehe O. Cullmann, πέτρος, in: Theol. Wb. VI, S. 99—112.

[9] Dieses im Gegensatz zu Cullmann, in: πέτρα, a. a. O. p. 95: »Dieses (die Übersetzung mit כיפא) gilt ähnlich für צור«.

auf den Begriff »Felsen«, so daß der griechische Text sehr richtig πέτρα bildet.

5. In der alten Kirche wird Christus als אבנא bezeichnet.

6. In der syrischen Kirche ist eine Veränderung des Sprachgebrauchs festzustellen, was die Peshitto betrifft. Man gibt hier ebenso wie in der Peshitto AT das Wort Stein — λίθος — wieder mit ܟܐܦܐ, aber man vermeidet es, durch dieses Wort die Vokabel »Felsen« zu umschreiben. Vergleicht man daher die aramäischen Übersetzungen von »Felsen« und »Stein« mit der syrischen, dann hat man als nahezu allein gebräuchliche Wörter jeweils im Aramäischen כיפא und אבנא und im Syrischen der christlichen Kirche ܐܒܢܐ und ܟܐܦܐ. Hiermit ist die oben konstatierte Schwierigkeit in Mt 16 18 erklärt.

Hieraus kann man also schließen, daß es in diesem Fall nicht möglich ist, das aramäische ܟܐܦܐ des NTs sprachlich vom Syrischen her zu erklären.

Zum Schluß kann man sich fragen, warum das NTliche Syrisch ܟܐܦܐ ausschließlich für »Stein« und ܐܒܢܐ ausschließlich für »Felsen« verwendet. An erster Stelle hat man da an den Einfluß der griechischen Wörter λίθος und πέτρα zu denken. Bei I Ptr 2 8 scheint aber auch auf irgendeine Weise aramäischer Einfluß vorzuliegen. Es ist sehr gut möglich, daß der Begriff אבנא für Christus gebräuchlich gewesen ist, bevor die Evangelien schriftlich niedergelegt wurden. Es lag auf der Hand, diesen Begriff auf Grund der Peshitto AT mit ܟܐܦܐ wiederzugeben. Weiterhin mußte man diesen auf Christus beschränkten Begriff abgrenzen und ein anderes Wort für »Felsen« wählen. Diese Auffassung wird noch bekräftigt durch die Tatsache, daß es noch Spuren gibt, die zeigen, daß man ܟܐܦܐ auch als »Felsen« angesehen hat (Mt 27 57 und 60). Es müssen sehr weit zurückgehende Spuren sein, da das Wort »Stein« hier auch im Diatessaron vorkommt, so wie oben schon festgestellt wurde.

Man bekommt dann die folgende Entwicklung:

1. In der ältesten Zeit ist Christus in Syrien Stein: ܟܐܦܐ - ܟܐܦܐ[10].
2. Das Wort ܟܐܦܐ wird für »Felsen« und »Stein« gebraucht[11].
3. Das Wort λίθος wird wiedergegeben mit ܟܐܦܐ, und für »Felsen« wird nur ܐܒܢܐ angewandt[12].

[10] Dieses auf Grund von I Ptr 2 8 und der Testimonia Rm 9 33 und I Cor 10 4.

[11] Dieses auf Grund des Brauches in Peshitto AT. Hiervon sind Spuren zu finden in Mt 27 51 und 60.

[12] Dieses zeigt sich aus dem Zustand der syrischen Evangelien, so wie diese jetzt bekannt sind. Möglicherweise hat es ein Zwischenstadium gegeben und wurde das Wort »Felsen« zum Unterschied von »Stein« auch »fester Stein« genannt. Man vergleiche die Zitate aus Aphraates und dem Diatessaron in Mt 7 25.

(Abgeschlossen am 5. April 1958)

»... TOIC ΑΓΑΠΩCIN TON ΘΕΟΝ«

Rm 8 28 (I Cor 2 9, I Cor 8 3)

von Dr. theol. **Johannes Bapt. Bauer**
(Universität Graz, Austria)

»Wir wissen, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Guten helfen.« Paulus setzt, wie die Einleitung des Satzes zeigt, mit einem bekannten Lehrsatz ein. Daß dieser Lehrsatz in die spätjüdische Überlieferung eingebettet ist, zeigen etliche Belege aus der rabbinischen Literatur[1]. Lehrreich erscheint aber besonders eine bisher in diesem Zusammenhang unbeachtet gebliebene Parallele aus den Sprüchen Achikars[2]: ... צ]דיק א[נש]א בעדרה כלנטחוהי הוין]
H. Greßmann übersetzt: »Der Gerechte unter den Menschen, alle die ihn treffen, kommen ihm zu Hilfe. — Das Haus des Gottlosen wird am Tage des Sturms zerstört, und in Wüstenei sinken hin seine Tore; denn die Beute der Gerechten sind sie«[3]. Ähnlich Cowley: »The righteous among men, all who meet him are for his help. — The House of wicked men in the day of storm shall be destroyed, and in calm its gates shall fall, for the spoiling of the righteous are they«[4]. Zur Diskussion über die Auffassung der einzelnen Formen siehe Cowley[5]. Vergleicht man die zur Deutung von nṭḥ herangezogenen arabischen (*naṭaḥa* to butt, cornu petiit) und syrischen (نطح praecipitatus est, (radius) tetigit)[6] Entsprechungen, dann wird man am ehesten an eine »feindliche Begegnung« denken müssen, mit anderen Worten, die Leute, die dem Gerechten zu Hilfe kommen sind inimici nolentes! Oder, was grammatikalisch vielleicht auch zu rechtfertigen ist, es handelt sich überhaupt nicht um Personen, sondern um Dinge, Bedrängnisse, Leiden, Schicksalsschläge. Daß es um eine feindliche Begegnung geht, zeigt auch der folgende Satz über die Ungerechten: Ihre Existenz geht beim Sturm zugrunde. Die ganze Gegenüberstellung bewegt sich in den Gedanken von Ps 1, vgl. Sap 4 3-5 und

[1] Vgl. Strack-Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch III, München 1926, S. 255f. und O. Michel, Der Brief an die Römer, 10. Aufl., Göttingen 1955, S. 180.

[2] Text bei A. Ungnad, Aramäische Papyrus aus Elephantine, Kleine Ausgabe, Leipzig 1911, S. 78 und A. Cowley, Aramaic Papyri of the fifth Century B. C., Oxford 1923, S. 218 (Col. XI. Sachau, Tafel 48, col. I, in der Zählung Cowleys Linie 167).

[3] H. Gressmann, Altorientalische Texte zum Alten Testament, Berlin und Leipzig 1926, 2. Aufl., S. 461.

[4] a. a. O. S. 225.

[5] a. a. O. S. 245.

[6] Vgl. C. Brockelmann, Lexicon Syriacum, 2. Aufl., Halle 1928, S. 425b.

Job 21 18. Kehren wir zu Paulus zurück! Michel[7] bemerkt ganz richtig: »συνεργεῖν heißt hier vielleicht nicht: ‚gemeinsam mit einem anderen etwas tun', sondern: ‚förderlich sein' (vgl. Plut. Erot. 23 p. 769 D); dieser Sprachgebrauch erinnert vor allem an den der Test. XII (Test. Iss. 3, 8; Test. Gad 4, 7; Test. Benj. 4, 5)«. Aber schon die klassische Zeit kennt ihn, wie Xen. Mem. 2, 3, 18 u. a. Stellen zeigen[8], und auch im NT wird diese Seite des Verbs besonders hervorgekehrt.[9] Damit sind wir aber ganz nahe an den Achikarspruch herangekommen.

Auffallend und sehr lehrreich ist dabei, daß bei Paulus nicht »der Gerechte« genannt wird, sondern die, »die Gott lieben«. Paulus spart ja überhaupt sehr mit dem Wort δίκαιος, wie ein Blick in die Konkordanz zeigt. Das erklärt sich daraus, daß damit die »gesetzestreue Frömmigkeit« vom Menschen ausgesagt wird[10]. Der Völkerapostel will jedem Mißverständnis ausweichen: »Nicht die Hörer des Gesetzes sind gerecht, sondern diejenigen, die es befolgen«, ob sie es bewußt befolgen oder unbewußt tun (Rm 2 12f.), oder noch spitzer ausgedrückt: »Für den Gerechten ist das Gesetz nicht da, gibt es kein Gesetz« (I Tim 1 9)[11]. Sachlich ist das das Gleiche, was Augustinus in dem bekannten Wort: »Dilige et quod vis fac«[12] ausdrückt: Wer sich durch die Liebe gebunden weiß, hat das Gesetz nicht nötig. Bezeichnend ist Rm 13 8: ὁ γὰρ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον νόμον πεπλήρωκεν: »Wer den Nebenmenschen liebt, hat (das) Gesetz erfüllt«. St. Lyonnet merkt dazu in feinsinniger Weise an: »Le contexte précédent suggère que Paul ne songe pas seulement à la loi mosaique. C'est sans doute pourquoi il a évité d'employer l'article; de même au v. 10, cf. Gal 5 14«[13]. Mit anderen Worten, Paulus kündet das »Gesetz der Freiheit«, der Liebe, das Gesetz Christi, dessen Erfüller der eigentlich Gerechte ist. Daher meidet er bewußt alle Ausdrücke, die den Befolger des mosaischen Gesetzes mitmeinen. Gerade für unsere Stelle Rm 8 28 kam ihm dabei eine Wendung aus dem AT zustatten, die hier besonders schon in ähnlichem Zusammenhang steht:

---

[7] a. a. O. S. 180.

[8] Vgl. die Lexika von Liddell-Scott und Bailly.

[9] Siehe W. Bauer, Wörterbuch zum Neuen Testament, 5. Aufl., Berlin 1958, Sp. 1559. — Vgl. übrigens Justin, Dial. c. Tryph. 142, 2: ἐπιτρέποντος τοῦ θεοῦ καὶ συνεργοῦντος, Ausg. von Daniel Ruiz Bueno, Padres Apologistas Giegos, Madrid 1954, S. 465 Text und die richtige Übersetzung: »con la permisión y ayuda de Dios«.

[10] Schrenk, ThWBNT II, S. 191, 22.

[11] Vgl. dazu Schrenk a. a. O. und W. Bauer, Wörterbuch zum Neuen Testament, 5. Aufl., 1958, Sp. 388f.

[12] Tract. in I Joh 7 8, PL 35, 2033, vgl. J. B. Bauer, Dilige et quod vis fac, in Wissenschaft und Weisheit 20 (1957), S. 64f.

[13] St. Lyonnet, Les Epîtres de St. Paul aux Gal. aux Rom., Paris 1954. S. 119.

Οἱ ἀγαπῶντες τὸν κύριον, μισεῖτε πονερόν.
φυλάσσει κύριος τὰς ψυχὰς τῶν ὁσίων αὐτοῦ,
ἐκ χειρὸς ἁμαρτωλῶν ῥύσεται αὐτούς (Ps 96 [97] 10).
Φυλάσσει κύριος πάντας τοὺς ἀγαπῶντας αὐτὸν
καὶ πάντας τοὺς ἁμαρτωλοὺς ἐξολεθρεύσει (Ps 144 [145] 20).

Paulus zieht Rm 12 9 die zweite Hälfte des ersten Stichos von Ps 96 (97) 10 an, so daß es noch einmal mehr wahrscheinlich wird, daß ihm Rm 8 28 die beiden Psalmstellen mit vorschwebten. So vollzieht Paulus bewußt auch in den gewählten Termini die Umwertung des Gerechtigkeitsideals (wobei wir stets von der menschlichen Gerechtigkeit sprechen) vom »Gesetzestreuen« zum »Liebenden«, der Gott und den Mitmenschen um Gottes willen in der Tat liebt und dadurch wahrhaft erst das Gesetz erfüllt. Wenn uns der Vergleich mit dem Achikarspruch auch nur soweit geführt hat, dürfen wir mit dem Ergebnis zufrieden sein[14].

Vielleicht aber führt uns die hier begonnene Überlegung noch weiter! Schon die alten Exegeten hat die Frage sehr erregt, auf welche Bibelstelle Paulus I Cor 2 9 Bezug nähme, und die Diskussion darüber ist bis heute nicht ganz zur Ruhe gekommen, wenn man sich auch seit Hieronymus daran gewöhnt hat, in Jes 64 3 die Grundstelle der paulinischen Anführung zu erkennen. Sehen wir von den längst überall besprochenen philologischen Kleinigkeiten ab, ebenso von den kleinen Verschiedenheiten und der Ergänzung aus Jes 65 17; am auffallendsten ist der Schluß des paulinischen Zitats: »... was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben«. Die Masoreten bieten den Singular: לְמַחֲכֶה לוֹ, die Versionen den Plural wie die LXX: die aber an τοῖς ὑπομένουσιν statt des erwarteten αὐτόν anfügt ἔλεον (erst die Lukianrezension setzt statt dessen σε, wie in der großen LXX-Edition Zieglers, Göttingen 1939 ersichtlich ist). Im Klemensbrief 34 8 liest man das Zitat: ... τοῖς ὑπομένουσιν αὐτόν (freilich auch die Varia lectio ἀγαπῶσιν αὐτόν, doch dürfte das eine Angleichung an I Cor 2 9 sein[15]). Da auch der Klemensbrief den kleinen Zusatz aus

[14] Von untergeordneter Bedeutung ist die Frage, ob Gott Rm 8 28 Subjekt ist, wie heute vielfach angenommen wird: Lyonnet a. a. O. S. 99; L. Cerfaux, L'Epître aux Romains, Paris 1947, S. 83; A. Viard, L'Epître aux Romains, Paris 1951, S. 104; dagegen Michel a. a. O. und J. Kürzinger, Der Brief an die Römer, Würzburg 1951, S. 36. Die Frage läßt sich auch auf Grund der Parallelen schwer entscheiden, der Achikartext scheint für »alles« als Subjekt zu sprechen, dagegen die beiden angezogenen Psalmstellen für Gott als Subjekt, was deshalb wahrscheinlicher sein wird. Dagegen kann man nicht mit Michel geltend machen, daß die kürzere Textform ohne den Zusatz ὁ θεός (AB $\mathfrak{P}^{46}$) vorzuziehen sei; natürlich ist dies ein späterer Zusatz, der aber bezeugt, daß man damals Gott als Subjekt betrachtete und nur um die spürbare Zweideutigkeit zu beheben dieses Subjekt auch in den Text gesetzt hat.

[15] Vgl. die neue Ausgabe von J. A. Fischer, Die Apostolischen Väter, München 1956, S. 66f.

Jes 65 17b hat, könnte man daran denken, daß das ganze Zitat, sei es in einer Stellensammlung oder in einem Apokryphon in dieser Form vorlag. Wie dem auch sei, es scheint, daß Paulus eine eigenmächtige Änderung, oder besser gesagt Interpretation des Jesaiastextes vornimmt. Daß er dazu allen Anlaß hatte, läßt sich an der rabbinischen Auffassung zeigen.

Man schlage die alte jüdische Exegese, wie sie bei Strack-Billerbeck[16] zusammengestellt ist, zu I Cor 2 9 auf: Die älteste namentlich bezeugte Exegese zu Jes 64 3 bietet R. Schimeon b. Chalaphta (um 190), der im Midr. Qoh. 1, 8 (9b) sagt: »Alle Güter, Segnungen und Tröstungen, die die Propheten in dieser Welt (visionär) geschaut haben, haben sie nur für die Bußfertigen geschaut (deren Lohn eben jene Güter sein werden); aber von dem, der sein lebelang keinen Geschmack von der Sünde geschmeckt hat (d. h. von dem vollkommenen Gerechten) gilt: Kein Auge hat gesehen, o Gott, außer dir, was (Gott) bereitet dem, der seiner harrt (Jes 64 3)«. Strack-Billerbeck treten dafür ein, daß diese Deutung, die sich anonym schon früher findet, zur Zeit Pauli bereits bestanden habe. — Viel wichtiger aber dürfte das Targum sein, wovon Strack-Billerbeck folgende Übersetzung bieten: »Seit Ewigkeit hat ein Ohr nicht vernommen die Kunde der Großtaten, nicht gehört ein Wort zum Zittern, ein Auge nicht gesehen, was dein Volk gesehen hat, (nämlich) die Gegenwart deiner Herrlichkeit, o Jahve; denn außer dir gibt es keinen (Gott), der du deinem Volke schaffen wirst die uranfänglichen Gerechten (Gerechte, wie sie im Anfang waren), die auf deine Erlösung warten«. Der Urtext lautet nach der Londoner Polyglotte[17] ... אֲרֵי לֵית בַּר מִנָּךְ דְּאַתְּ עָתִיד לְעַמָּךְ צַדִּיקַיָּא דְּמִן עָלְמָא דְּמִסְבְּרִין לְפוּרְקָנָךְ׃

Daneben steht die kuriose Übersetzung: . . . quia nullus est absque te; quod facturus es justis populi tui qui a saeculo sunt, qui exspectant salutem tuam. Das ist natürlich Paraphrase und nicht Übersetzung, wenn man sich auch fragen kann, wie der Text des Targums ursprünglich ausgesehen haben mag. Aber diese Frage braucht uns weiter nicht zu beschäftigen. Für unseren Zweck genügt es, festgestellt zu haben, daß die Aussage von Jes 64 3 nach altjüdischer Auffassung den unaussprechlichen Lohn der »vollkommenen Gerechten« in der zukünftigen Welt zum Inhalt hat. Es handelt sich also nicht um den Lohn für den Amhaarez, sondern um den unendlichen Lohn der vollkommenen Gerechten, die das Gesetz bis ins kleinste studieren und befolgen, um den Lohn für das Thorastudium: den Lohn für das Thorastudium, so heißt es Jalqut zu Jes 64 3 nach R. Acca (um 320), haben nicht einmal die Propheten geschaut wie das eben Jes 64 3 lehrt[18]. Berak. 34b wird ein Ausspruch von R. Jochanan († 279) referiert, nachdem diePropheten wohl geweissagt hätten für diejenigen, die den Gelehrtenschüler unterstützen und an ihn ihre Töchter (unter reicher Mitgift) verheiraten, aber von dem Lohn, den die Gelehrtenschüler selbst empfingen, gälte Jes 64 3[19]. Das gesetzunkundige Volk geht leer aus, nur

---

[16] a. a. O. III, S. 328f.

[17] Vgl. J. F. Stenning, The Targum of Isaiah, Oxford 1949 (1953), S. 212 mit Übersetzung und der Variante לעברן für לעמן.

[18] a. a. O. I (München 1922), S. 603.

[19] Ebenda S. 592 und S. 602f.

die vollkommenen Gerechten sind des überreichen Lohns würdig: waren einst nur die großen Urväter als die Gerechten par excellence bezeichnet worden, so wurde jetzt im Mund der Schriftgelehrten und gesetzeskundigen Rabbinen dieses Ehrenprädikat zur selbstbewußten Selbstbezeichnung dieser von Gott bevorzugten (!) Klasse.

Nehmen wir nochmals kurz den aramäischen Text vor: »denen, die auf seine Rettung harren« (man sieht übrigens, daß sich dieser Text mit LXX berührt!), wir finden da das Pa. סַבַּר im Partizip pluralis, das in der Bedeutung »hoffen« wiederholt belegt ist (siehe die Lexica von Levy). Nun hat das Verb in der Grundform auch die Bedeutung »begreifen, erkennen, verstehen, unterscheiden«, das Adjektiv סַבַּר wird überhaupt nur als Bezeichnung des Gesetzeskundigen verwendet und das Substantiv סִבְרָא bezeichnet, »Vernunft« und »Scharfsinn« vornehmlich von der Behandlung der Tradition durch »Scharfsinn«. Da liegt doch die Vermutung ganz nahe, die feinen Leutchen hätten sich selbst mit ihrer Standesbezeichnung als Gesetzeskundige in den »mesabbrin« Js. 64 3 gefunden! Es braucht hier nicht weiter ausgeführt zu werden, wie eng verbunden ohnehin die messianische Erwartung mit dem intensiven Thorastudium und dem Gerechtigkeits- und Erwählungsfanatismus waren; das zeigen vor allem wieder die Schriften der Gemeinde vom Toten Meer[20].

Jedenfalls wird aus dem altjüdischen Verständnis der Jesajasstelle klar, daß Paulus diese Interpretation ablehnen mußte. Also faßt er den Text ganz behutsam neu, indem er unmißverständlich den echteren, tieferen Sinn unterlegt: nicht die Selbstgerechten oder die Gesetzeskundigen, sondern die, die das wahre Gesetz der Liebe leitet, das sind diejenigen, auf die die Verheißung wirklich zutrifft. Die Wendung, die er dafür wählt, paßt einerseits auch auf die alttestamentlichen Frommen, wie Abraham, andererseits nimmt sie dem zeitgenössischen Verständnis die Spitze, noch mehr, sie läßt die Verheißung nicht nur für das Judenvolk, sondern für alle gotthingegebenen Menschen gelten. Man muß überhaupt auch noch den ganzen Zusammenhang I Cor 2 1-9 lesen, um inne zu werden, wie Paulus gegen jedwede spitzfindige und gar weltliche Weisheit Stellung nimmt; solche Weisheit hat es ja dazu gebracht, den Herrn der Herrlichkeit zu kreuzigen, und die es taten, waren die finsteren Mächte, denen die wahre Weisheit verborgen war! Paulus deckt da die verborgenen Hintergründe der Verurteilung und Hinrichtung Jesu auf, für die doch die gesetzesklugen Herren (denen die wahre Weisheit verborgen war) die unmittelbare Verantwortung tragen!

Gelegentlich der Frage über das Fleisch von den Götzenopfern spricht Paulus wieder ein Prinzip aus, das er mit den Worten »Wir wissen« einleitet: wir wissen, daß wir alle Erkenntnis haben, daß diese Erkenntnis aber nicht Erkenntnis im wahren Sinn ist, so lange sie

[20] Ich verweise hier neben vielem anderen nur auf die scharfe Charakteristik E. Stauffer's, Jesus und die Wüstengemeinde am Toten Meer, Stuttgart 1957.

ohne Liebe ist: »wenn aber jemand Gott liebt, so ist er von ihm erkannt« (I Cor 8 1-3). Diese wahre Erkenntnis besteht in dem Gottkennen, in dessen ganzem religiösen Begriffsumfang des Anerkennens und Liebens: »Nun kennt ihr Gott, ja seid von ihm erkannt« (Gal 4 9). Daß Gott Menschen erkennt, besagt wieder nichts anderes, als daß er sie liebend umsorgt, sich um sie in besonderer Weise kümmert, sie beruft und erwählt. So wird im AT von Gott gesagt, daß er sein Volk Israel sich ausersieht und erkennt (Ex 2 25), den gerechten Abraham (Gen 18 15), Moses (Ex 33 12, 17) usw. — Ps 36 (37) 18-20 »kennt« Gott die Tage des Lauteren, aber der Böse wird vernichtet. Vollends Ps 1 6 faßt den Inhalt des Psalms vom Segen und vom Glück des Gerechten und vom hinfälligen, unsteten Sein des Frevlers zusammen: »Denn Gott kennt den Weg der Gerechten, aber der Weg der Frevler führt ins Verderben«. Wir wollen den Paulustext nicht weiter erörtern[21]; wir wollen ihn nur in einem größeren Zusammenhang gesehen wissen: Nicht der Gerechte wird von Gott erkannt, sondern der, der Gott liebt und ihn liebend erkennt; damit ist neuerlich ein Hieb wider jegliches selbstgerechte, überlegene Wissen gefallen, wenn es an letzter Stelle auch gegen eine gnostisch angehauchte Haltung geht. Im Grunde ist es die gleiche spitzfindige Klügelei, die sich selbst als gerecht erkennt (dagegen ausdrücklich I Cor 4 1-5!), sich mit Unterscheidungen und Haarspaltereien rein wäscht, wie sie die Gesetzeslehrer treiben.

Fassen wir die Lehre der drei Paulusstellen zusammen: Es geht letztlich um eine eschatologische Aussage. Nicht daß etwa Gott heute schon die Widerwärtigkeiten in der Welt den Seinen versüßt, er beläßt sie in ihrer ganzen Schärfe, aber nicht einmal das Schwert trennt uns von seiner Liebe (Rm 8 35-39). Aber die Leiden dieser Welt halten deswegen keinen Vergleich mit der an uns in Zukunft zu erzeigenden Herrlichkeit aus (Rm 8 18), weil wir auf Grund unserer Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Christus in Gott (und nicht auf Grund einer gesetzestreuen Gerechtigkeit!) in der Leidensgemeinschaft mit dem Gottessohn das Unterpfand für die Herrlichkeitsgemeinschaft besitzen. Die Wendung von den Leiden zur Glorie kann als solche eben nur von den Leiden her geschehen, so daß auch für den Christen das göttliche »Muß« des Leidens als Bedingung für den Eintritt in die Herrlichkeit (Lc 24 26) gilt. In diesem Sinne »helfen« tatsächlich die Leiden zum Guten (Rm 8 28), und die Verfolgten, Geschmähten und Verleumdeten sind nicht ob ihrer Not als solcher »selig« (Mt 5 10-12), sondern weil diese Not die göttliche Wendung zum unendlichen Guten nach sich zieht! Damit aber sind wir

[21] Vgl. zum Ganzen C. Spicq, Epîtres aux Corinthiens, Paris 1951, S. 225f. und R. Bultmann, ThWBNT I, S. 708—710.

wieder bei dem eingangs zitierten Achikarspruch angelangt: Die (Menschen oder Dinge), die dem gottergebenem Frommen zusetzen, sind wider ihren Willen in Wahrheit seine Helfer (vgl. Sap 5).

Als Schlußbemerkung sei noch hingewiesen auf die neuesten Bearbeitungen der Pauluszitate aus dem AT: C. Smits, Oudtestamentische Citaten in het Nieuwe Testament (Coll. Franc. Neerl. VIII im 1. Band, Hertogenbosch-Malmberg 1952, S. 8ff. findet sich neben einer ausführlichen Einleitung auch die meiste Literatur verzeichnet). — In Band 3 (1957), S. 428f. wird dem zu Jes 64 3 oft beigebrachten Text Sir 1 10 die Berechtigung als Parallele abgesprochen (»ontbreek juist de pointe over het gereedmaken«), aber »Het is echter niet onwaarschijnlijk, dat de zin van afwachten en liefhebben in vele oud-testamentische teksten dezelfde is (Ps 36 (37) 9 en 68 (69) 37 en Ps Sal 14 1)«. Diese Behauptung dürfte wohl etwas zu sicher betont sein; wenn wir aber nur so viel anerkennen wollen, daß »erwarten« (Hoffen) und »Lieben« einander nahestehende Begriffe sind, wobei das »Lieben« eben das tiefere und vollkommenere ist, dann bestätigt sich neuerdings unsere Feststellung, Paulus habe mit seiner Änderung Jes 64 3 einen tieferen und, wie wir meinen, den unmißverständlichen echten Sinn, gegeben, habe also eher präzisiert als interpretiert. — Die von Smits wohl nicht zu Unrecht abgelehnte Parallele Sir 1 10 zu I Cor 2 9 (Sir 1 10: »er spendet sie [die Weisheit] denen, die ihn lieben«) dürfen wir aber gewiß zu dem eben erörterten Zusammenhang von I Cor 8 1-3 stellen; Sir 1 6ff. wird ja ausdrücklich betont, daß die Weisheit verborgen ist, daß nur Gott allein, der sie schuf, sie auch besitzt, sie den Seinen zumißt und denen spendet, die ihn lieben. Damit soll doch offenbar ausgesagt werden, daß keiner von sich selbst behaupten dürfe, er besitze Weisheit (diese Feststellung kann nur von anderen über ihn gemacht werden). Gewiß ist nur, daß denen, die Gott lieben, die (wahre) Weisheit von Gott zugeteilt wird. Sobald aber diese Weisheit aus dem Menschen sprechen wollte zugunsten einer Selbstbezeugung und Selbstbestätigung, hätte sie sich in Vermessenheit gewandelt und damit ihre eigene Existenz in diesem Menschen verscherzt. Das Gleiche will Paulus aufzeigen: »Die Erkenntnis (d. h. »wenn einer meint . . .«) bläst auf, die Liebe erbaut: meint einer etwas zu erkennen, so hat er noch nicht erkannt, wie man erkennen muß: liebt aber einer Gott, dann ist er der, der (Gott [und damit alles wesentliche] erkennt [Gal 4 9] und) von ihm erkannt ist«. —Interessant ist der Artikel A. Pennas: Testi d'Isaia in S. Paolo, Rivista Biblica (Italiana) 5 (1957), S. 25—30 mit der Feststellung (S. 30): Quindi, se è lecito dedurre una conclusione da un numero sì poco rilevante di esempi, è logico affermare che il testo ebraico presupposto dalle lettere paoline era più conforme al TM che non a quello — del resto assai simile — del manoscritto 1QIsa.

In der Fortsetzung S. 166f. schließt Penna sich Hieronymus an, der bezüglich Jes 64 3 in Vergleich zu I Cor 2 9 feststellt, der Apostel habe paraphrasiert, non verbum ex verbo reddens, quod facere omnino contemnit; sed sensuum exprimens veritatem, quibus utitur ad id quod voluerit roborandum (PL 24, 646). Ein Wort, das wir ganz gut anerkennen wollen, soweit es nicht von einer willkürlichen (zu einem bestimmten, vorgenommenen Zweck gemachten) Freiheit, sondern von dem einer Stelle durch Paulus gegebenen tieferen, aber wahren Sinn (einer tatsächlichen veritas sensuum) verstanden wird.

(Abgeschlossen am 1. Oktober 1958)

»Otterngezücht«

Ein patristischer Beitrag zur Quellenkunde des Physiologus

Von Dr. **Ursula Treu**

(Berlin N 58, Wörther Str. 38)

Der Ausdruck γεννήματα ἐχιδνῶν (»Otterngezücht« wie Luther sagt) findet sich im NT viermal; Mt 3 7 und an der Parallelstelle Lc 2 7 gebraucht ihn Johannes d. T., Mt 12 34 und 23 33 Jesus. Γεννήματα ἐχιδνῶν steht immer in einer rhetorischen Frage; bei Lc 3 7 werden die zur Taufe Gekommenen so angesprochen, bei Matthäus an allen drei Stellen die Pharisäer. Weder in der Septuaginta noch bei Paulus und den anderen Schriften des NT läßt sich das »Otterngezücht« nachweisen.

Die einschlägigen Kommentare zu Matthäus und Lukas bieten nur wenig Erläuterungen — die beiden Worte scheinen auch wirklich keiner besonderen Deutung zu bedürfen. E. Klostermann[1] meint zur Stelle: »es ist ein Semitismus, ohne Betonung des Begriffs γεννήματα (anders Jes 14 29 59 5)«. Liegt hierin eine verborgene Kritik an dem Aufsatz von E. Nestle, »Otterngezüchte«[2], in dem eine gewisse Deutung versucht wird? Im Kittelschen Wörterbuch[3] liest man s. v. ἔχιδνα u. a.: »Da das geläufige ὄφις gemieden und ἔχιδνα in der genannten Wendung konstant ist, muß die Giftigkeit der Schlange ein wesentliches Moment des Vergleichs sein . . .«. Ohne auf diese Fragen einzugehen, beabsichtige ich im folgenden lediglich die Exegese der alten Kirche zu Wort kommen zu lassen.

I

Vom Beginn der neutestamentlichen Exegese an findet sich der Ausdruck γεννήματα ἐχιδνῶν häufig, so z. B. zweimal bei Clemens von Alexandrien[4]. An beiden Stellen erläutert Clemens, welche Menschen mit einer solchen Anrede gemeint sind. Origenes verwendet sie viel häufiger: anschließend nur eine Auswahl der Stellen, die über eine bloße Zitierung des NT hinausgehen.

Im Johanneskomm. viermal[5], in περὶ εὐχῆς[6], in den Hom. zu Ezechiel[7] und den Lukas-Hom.[8] untersucht Origenes wie schon Clemens, wer in dieser Weise angesprochen werde; bald spricht er von der heuchlerischen und ungläubigen Einstellung der Menschen überhaupt, so daß sie daher keine Menschen mehr seien, sondern

[1] Handb. zum NT[4], Mt[3] S. 23.

[2] ZNW 14, 1913, S. 267.

[3] II S. 815.

[4] Protrept. I 2, 3 (I S. 5, 18ff.), Strom. IV 16 (S. 100, 3).

[5] IV 22 S. 132, 11; IV 25 S. 136, 4; IV 27 S. 136, 31; IV 39 S. 139, 14ff.

[6] II 27, 12 S. 371, 2. [7] VIII 3, 8 S. 356, 4.

[8] IX Frg. 88 S. 262; Hom. XXII, S. 135 (2. Aufl. erscheint 1959).

Vipern, bald untersucht er, um welche Menschengruppe, historisch gesehen, es sich handelt und worin der Unterschied zwischen der Lesart bei Lukas und der bei Matthäus besteht.

Eine Stelle bei Origenes scheint mir einer besonderen Untersuchung wert zu sein, zumal sie auch bisher noch nirgends behandelt wurde, nämlich ein Fragment, das entweder aus den Lukashomilien stammt[9] (aber in der Übersetzung des Hieronymus, der diese Homilien ziemlich genau wiedergibt, findet sich keine Entsprechung) oder aus dem verlorenen Lukaskommentar. Φασὶ δὲ τὴν ἔχιδναν ἐν τῷ συλλαμβάνειν ἀναιρεῖν τὸν ἐξ οὗ συλλαμβάνει ἄρρενα, οὗ ἡ σπορὰ αὐξάνουσα τὴν συλλαβοῦσαν ἀναιρεῖ, καὶ οὕτως εἰς φῶς ἐξέρχεται, διαρρήξασα τῆς μητρὸς τὴν γαστέρα, ποινὴν ὥσπερ τοῦ διαφθαρέντος πατρός· πατρολῶον οὖν καὶ μητρολῶον τῆς ἐχίδνης τὸ γέννημα. τοιοῦτοι καὶ οἱ Ἰουδαῖοι τοὺς πνευματικοὺς αὐτῶν πατέρας καὶ διδασκάλους διαφθείροντες χερσίν.

Eine ähnliche Stelle steht in den Fragmenten zu Mt 3 7[10]: Γεννήματα ἐχιδνῶν δηλοῖ τὴν ἕξιν τῆς κακίας· φασὶ γὰρ τὴν ἔχιδναν ἐν τῷ συλλαμβάνειν ἀναιρεῖν τὸν ἐξ οὗ συλλαμβάνει ἄρρενα, οὗ ἡ σπορὰ αὐξάνουσα τὴν συλλαβοῦσαν ἀναιρεῖ καὶ οὕτως ἀπεξέρχεται· πατραλῷαν οὖν καὶ μητραλῷαν τῆς ἐχίδνης τὸ γέννημα.

Hier fehlt allerdings der erklärende Zusatz, der in den Homilien zu Lukas steht. Auf das Verhältnis der beiden Stellen zueinander möchten wir hier nicht eingehen: von Bedeutung scheint nur die dabei herausgezogene Fabel und die daraus entnommene Deutung zu sein.

Wo findet sich diese Fabel nun schon vor Origenes? Die Viper[11] ist die einzige Schlange, die auch lebendige Jungen zur Welt bringen kann, wie schon Aristoteles[12] richtig feststellte. Aber schon vor Aristoteles berichtete Herodot[13] von einer Vipernart in Arabien, bei der die Weibchen die Männchen während der Begattung umbringen; zur Strafe fressen sich dann die Jungen durch den Leib der Mutter hindurch, so daß diese stirbt. Das dürfte der früheste Beleg für diese Fabel sein. Spätere naturwissenschaftliche Schriftsteller haben sie öfter herangezogen, so der Paradoxograph Antigonos[14], wenn er schreibt: οὐδὲ ἔχιδνα δίς [sc. τίκτει]· ἐσθίειν γὰρ αὐτῆς τὴν κοιλίαν τὰ ἔμβρυα. In Ps.-Aristot.[15] findet sich ebenfalls eine knappe Version der Fabel. Der Dichter Nikander[16] hat mit seiner Fassung stark nachgewirkt:

[9] Rauer, Origenes IX (2. Auflage), Homil. zu Lk Frg. 87 S. 262.

[10] Klostermann, Orig. XII 3 frg. 44 S. 33f.

[11] Der Name kommt von vivi-para (nach S. Geßner).

[12] H. A. III 1, p. 511b, V 34, p. 558a.

[13] 3, 109. [14] Mirab. 25.

[15] Mirab. ausc. 165 (179). [16] Theriaka, 130ff.

'Ηνίκα θορνυμένου ἔχιος[17] θολερῷ κυνόδοντι
Θουρὰς ὀδὰξ ἐμφῦσα, κάρην ἀπέκοψεν ὀμεύνου.
Οἱ δὲ πατρὸς λώβην μετεκίαθον αὐτίκα τυτθοί
Γεινόμενοι ἐχιῆες, ἐπεὶ διὰ μητρὸς ἀραίην
Γαστέρ' ἀναρρήξαντες ἀμήτορες ἐξεγένοιντο ...

Auf ihn berufen sich ausdrücklich die Scholien zum Orest des Euripides[18] und auch der Arzt Galen, der noch zusätzlich zu berichten weiß, daß die Viper durchs Maul empfängt — ein Zug, der sich von nun an öfter findet.

In der lateinischen Literatur finden wir die Fabel schon bei Plinius[19]; er kennt allerdings nur den Tod des Männchens bei der Begattung: *Viperae mas caput inserit in os, quod illa abrodit voluptatis dulcedine* ... aber nicht die Rache der Jungen.

Mit Galen[20] sind wir zeitlich schon nahe an Origenes herangekommen; da wäre noch vorher der ältere Zeitgenosse des großen Alexandriners zu nennen, der heidnische Sophist Aelian[21]; auch er berichtet in seiner Naturgeschichte ausführlich von Zeugung und Geburt der Vipern[22], wobei er sie mit den Muttermördern der griechischen Tragödie, mit Orest und Alkmaion, vergleicht. Es macht ihm freilich nichts aus, die ganze Erzählung unter Berufung auf Theophrast in einem späteren Kapitel[23] selbst als Fabel zu verwerfen.

In seiner zeitlichen Beziehung noch nicht ganz geklärt ist die Entstehung eines merkwürdigen Sammelwerkes von Tiergeschichten, die fast alle mit christlichen Allegorien verbunden sind, nämlich des Physiologus. Dieses Tierfabelbuch gibt der Wissenschaft immer neue Rätsel auf[24].

Hier folgt der Text (nach Lauchert, der sich hauptsächlich auf die Hs. W[25] stützt, die Sbordonesche Ausgabe ist nur unwesentlich verschieden), daneben der des Origenes.

---

[17] ἔχις ist die ursprüngliche Form, von der ἔχιδνα eine feminine Ableitung darstellt. In christl. Texten findet sich nur ἔχιδνα.

[18] Zu v. 254 (Schwartz S. 156).

[19] n. h. X, cap. 62.

[20] † nach 201.

[21] Er hat das Ende Heliogabals († 222) überlebt (nach Christ-Schmid, Griech. Literaturgesch. 4, S. 760).

[22] Nat. an. I 24.

[23] Nat. an. XV 16.

[24] Vgl. F. Lauchert, Geschichte des Physiologus, Straßburg 1889; M. Wellmann, Der Physiologus (Philologus Supplem. XXII 1), Leipzig 1930; F. Sbordone, Ricerche sulle fonti e sulla composizione del Physiologus Greco, Napoli 1936; F. Sbordone, Physiologus, o. O. 1936; RE XX, 1 (1941), S. 1074—1129 (B. E. Percy).

[25] W = Cod. Vindob. Theol. graec. 320 Lamb. = 128 Nessel, Anf. s. XIV, stimmt weitgehend mit s (Codex Oxoniensis Seldenianus 14, nunc Seld. supra 15 s. XVI) überein.

9. [10.] Περὶ ἐχίδνης.
Καλῶς εἶπε Ἰωάννης ὁ βαπτιστὴς πρὸς
τοὺς Φαρισαίους· »γεννήματα ἐχιδνῶν, τίς
ὑπέδειξεν ὑμῖν φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης
ὀργῆς«; ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε περὶ τῆς
ἐχίδνης . . . (über das Aussehen der Viper)
ἐὰν οὖν ὁ ἄρρην ὀχεύῃ τὴν
θήλειαν, ῥίπτει τὸ σπέρμα εἰς τὸ
στόμα τῆς θηλείας καὶ ἐὰν κατα-
πίῃ τὸ σπέρμα ἡ θήλεια, κόπτει τὰ
ἀναγκαῖα τοῦ ἄρρενος καὶ τελευτᾷ· αὐξη-
θέντα οὖν τὰ τέκνα κατεσθίουσι
τὴν γαστέρα τῆς μητρός καὶ οὕτως ἐξέρ-
χονται
καὶ τελευτᾷ κἀκείνη . . .

Καλῶς οὖν Ἰωάννης παρωμοίησε
τοὺς πατραλοίας καὶ μητραλοίας,
τοὺς Φαρισαίους. ὃν τρόπον γὰρ
ἡ ἔχιδνα ἀπέκτεινε τὸν πατέρα
καὶ τὴν μητέρα αὐτῆς οὕτως
καὶ οὗτοι ἀπέκτειναν τοὺς νοεροὺς
πατέρας αὐτῶν, τοὺς προφήτας
καὶ ἀποστόλους ἀλλὰ καὶ τὸν
Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν,
καὶ τὴν Ἐκκλησίαν ἐδίωξαν.
καὶ ὁ μὲν πατὴρ καὶ ἡ μήτηρ,
ὁ Κύριος καὶ ἡ Ἐκκλησία,
ζῶσιν εἰς τὸν αἰῶνα, αὐτοὶ
δὲ ἀπέθανον. καλῶς[26] οὖν
ὁ Φυσιολόγος περὶ αὐτῶν,
καὶ ὁ Ἰωάννης ἔλεγε· »τίς
ὑμῖν ἔδειξε ἐκφυγεῖν
ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς;«

Origenes
Φασὶ δὲ . . . (sc. Ἰωάννης)
τὴν
ἔχιδναν
ἐν τῷ συλλαμβάνειν
ἀναιρεῖν τὸν, ἐξ οὗ συλλαμβάνει
ἄρρενα, οὗ ἡ σπορὰ αὐξάνουσα
τὴν συλλαβοῦσαν ἀναιρεῖ
καὶ οὕτως εἰς φῶς ἐξέρχεται,
διαρρήξασα τῆς μητρὸς τὴν
γαστέρα, ποινὴν ὥσπερ τοῦ
διαφθαρέντος πατρός.

πατρολῶον οὖν καὶ μητρολῶον
τῆς ἐχίδνης τὸ γέννημα. τοιοῦτον καὶ
οἱ Ἰουδαῖοι
τοὺς πνευματικοὺς αὐτῶν πατέρας
καὶ διδασκάλους διαφθείροντες
χερσίν.

Daß eine Abhängigkeit zwischen beiden Erzählungen[27] besteht, ist ganz deutlich — allerdings mehr im Inhaltlichen als vom Sprachlichen her. Die Frage nun, wer zuerst das von Johannes d. T. gebrauchte Scheltwort zur Anknüpfung einer recht bekannten Fabel benutzte, führt zu einem sehr komplizierten Problem, nämlich, wann und wo der Physiologus entstanden ist. Darüber haben sich berufene Wissenschaftler in ganz verschiedener Weise ausgesprochen: ich

[26] Die folgenden Sätze sind nur in zwei Handschriften belegt, wohl Wiederholung von Z. 1—5.

[27] Sbordone führt noch eine zweite Version der Fabel an, die keinen Bezug zur Bibel hat.

möchte hier nur für mein geringfügiges Material — ein Kapitel des Physiologus — ein Urteil abgeben.

Origenes will eine Stelle aus dem NT deuten, dazu bedient er sich seiner Ausdrucksweise, der Allegorie. Er dehnt sie aber nicht aus (daß die Juden μητρολῶοι sind, läßt er beiseite), knapp und schlicht sagt er nur, daß die Juden ihre geistlichen Väter und Lehrer getötet hätten, d. h. er bleibt im Rahmen des Vorwurfs, den Johannes den Pharisäern macht.

Der Physiologus knüpft an das gleiche neutestamentliche Zitat eine Tierfabel an, wobei er ausführlich über die Viper berichtet, aber er steigert den Begriff des »Vaters« in ganz anderer Weise: νοεροὶ πατέρες, d. h. Propheten und Apostel und sogar der Herr Jesus Christus, das sind einander folgende Stufen. Daß hier kein klarer Gedankengang vorliegt, erhellt daraus, daß nach der Logik des Physiologus Jesus Christus der »Vater« der Juden wäre. Andererseits ist der Physiologus auf Vollständigkeit aus, so fügt er wie den πατήρ zu πατραλοῖοι zu μητραλοῖοι die μήτηρ, die Ἐκκλησία: Das Bild von der »Mutter« Kirche paßt nicht in den Zusammenhang der Scheltrede des Täufers.

So glaube ich, daß Origenes wohl als erster die Fabel von der Viper an die Anrede γεννήματα ἐχιδνῶν angeknüpft hat.

Das dürfte auch mit der z. Zt. üblichen Datierung des Physiologus übereinstimmen. Zwar wird seine Entstehung teilweise auch in die Zeit vor Origenes verlegt[28], aber in den neueren Arbeiten[29] wird für die Entstehung des Physiologus die Schule des Origenes vorausgesetzt. Ganz gewiß steht auch Origenes nicht im Banne des Physiologus, wie Lauchert S. 4 richtig sagt, sondern es scheint zumindest sicher, daß das Kapitel περὶ ἐχίδνης des Physiologus durch Origenes beeinflußt wurde.

II

Merkwürdig ist nun, wie sich die Vipernfabel immer wieder findet, sowohl in der christlichen Literatur als auch in der nichtchristlichen, sowohl in der hier ausführlich behandelten Form mit allegorischer Auslegung als auch in der einfachen naturgeschichtlichen[30]. Die Stellen sind, soweit möglich, chronologisch geordnet.

In den ps.-athanas. »Quaestiones ad N. T.«[31] findet sich: Διὰ τί γεννήματα ἐχιδνῶν τοὺς Ἰουδαίους ὁ Βαπτιστὴς καλεῖ; Ἐπειδὴ τὸ

[28] In die 1. Hälfte des 2. Jh.s (so RE XXI s. v. Physiologus und Lauchert).

[29] So Wellmann S. 3f. Sbordone, Ricerche S. 158.

[30] Naturgeschichtlich natürlich nicht im modernen Sinne, man müßte besser paradoxographisch sagen.

[31] PG 28, 716 B.

θηρίον τοῦτο τρώγει τὴν γαστέρα τῆς μητρὸς αὐτοῦ, καὶ οὕτως ἐξέρχεται· ὥσπερ καὶ οὗτοι ἐποίησαν, πατραλοῖαι γενόμενοι, καὶ τοὺς διδασκάλους αὐτῶν καὶ τοὺς προφήτας φθόνῳ καταναλίσκοντες. καὶ γὰρ τὸν Μωσέα ἐλίθασαν κτλ. Basilius[32] schreibt: ... καὶ ἔχιδναι τὰς μήτρας ἐκφαγοῦσαι προέρχονται πρέποντας τῇ γεννησαμένῃ τοὺς μισθοὺς ἐκτιννύουσαι und[33] Ταῦτα λεγέσθω γεννήματα ἐχιδνῶν, τὰ τῶν τόκων ἀποκυήματα. Τὰς ἐχίδνας λέγουσι τὴν γαστέρα τῆς μητρὸς διεσθιούσας τίκτεσθαι. καὶ οἱ τόκοι τοὺς οἴκους τῶν ὀφειλόντων ἐκφαγόντες ἀπογεννῶνται κτλ. und in der Metaphrasis des Eustathius[34] ... *sicut vipera, quae non aliter nisi matris exeso discerptoque ventre procedit, congruam creatrici mercedem pro tali partu rependens* ...

Keine dieser Stellen dürfte in Zusammenhang mit dem Physiologus stehen[35], sondern sie sind beeinflußt entweder direkt von Aelian oder unserer Origenesstelle: darauf deutet der Gedanke, daß die Jungen den Vater rächten (τιμωροῦντα τῷ πατρί Aelian; ποινὴν ὥσπερ τοῦ διαφθαρέντος πατρός Origen.), ein Gedanke, den der Phys. nicht hat.

Epiphanius[36] legt die Fabel selbst in der ihm eigenen Breite dar, berichtet auch von der Zeugung durchs Maul (wie der Physiologus), hat aber seine eigene Auslegung: die Viper ist die Häresie. Diese Auslegung gehört ihm allein, allerdings vergißt er, vielleicht infolge verschiedener gelehrter Abschweifungen, das Beispiel völlig durchzuführen und überläßt das dem Leser.

Bei Gregor von Nazianz[37] ist zu lesen: Οὐ γὰρ ἐχιδναῖός τε γόνος διὰ γαστέρα ῥήξει / Μητρὸς ἀναβρώσκων ποινὴν πατρὸς οὐλομένοιο. Es gilt von dieser Stelle dasselbe wie von denen bei Basilius: kein Einfluß des Physiologus scheint zu spüren.

Die Lateiner kennen zwar die Fabel, aber nicht die Allegorie[38], so z. B. Ambrosius[39]: *Quid quid ergo loquitur iniustus, iniquitas est, quae in suum refertur auctorem, sicut viperae partus, qui primo suam scindit parentem, ut frequens sermo est* ... und[40]: *Echidna quaedam est feneratoris pecunia, quae tanta mala parcturit. Echidna tamen fecunda poenis viscera trahens, partu suo rumpitur. Et morte materna docet sobolem non esse degenerem in matrem. Igitur incipiunt esse serpentes, illam morsibus suis scindunt. Illic ubi nascitur venenum, primum probatur.*

[32] Hom. in Hexaem. IX PG 29, 200 A.
[33] Hom. in Psalm. XIV PG 29, 273 C.
[34] Liber IX 5, 2 S. 120, 27 (Amand-Rudberg 1958, TU 66) PG 30, 364 A.
[35] Anders Sbordone, Physiologus S. 35 App.
[36] Pan. haer. 26, 19, 46 (I S. 300 Holl).
[37] Carm. lib. II 5 PG 37, 1529 v. 11213.
[38] Man ist versucht, an die 2. Version des Physiol. zu denken, 10a bei Sbordone.
[39] In Psalmum XXXV 6, 2 PL 14, 956 A.
[40] De Tobia XII PL 14, 774 B.

Die Erzählung — *ut frequens sermo est* — scheint ihm gut bekannt zu sein, aber wohl eher durch lateinische Quellen.

Der Dichter Aurelius Prudentius[41] bietet eine sehr ausführliche, dichterisch gestaltete Darlegung der Vipern-Erzählung, ohne jedoch eine Allegorie daran zu knüpfen.

Gregor d. Gr. zitiert sie nur einmal[42]: *unde et vipera, eo quod vi pariat, exeat, et cum matris suae exstinctione producatur.* Und zuletzt noch ein Beleg aus Isidor von Sevilla[43]: *vipera dicta, quod vi pariat. Nam cum venter eius ad partum ingemuerit, catuli non exspectantes naturae maturam solutionem, corrosis eius lateribus, vi erumpunt cum matris interitu . . . fertur autem quod masculus ore inserto viperae, semen exspuat. Illa autem, ex voluptate libidinis in rabiem versa, caput maris ore receptum praecidat; ita fit ut parens uterque pereat, masculus dum coit, femina dum parturiet.*

Es dürfte schwer fallen, bei den Lateinern eine patristische Quelle für die Geschichte von der Viper festzustellen[43a].

Dagegen zeigen die griechischen Kirchenväter unverkennbare Abhängigkeiten:

Joh. Chrysostomus[44] schreibt: καλῶς δὲ αὐτοὺς καὶ γεννήματα ἐχιδνῶν ἐκάλεσε· καὶ γὰρ ἐκεῖνο τὸ θηρίον διαφθεῖρον τὴν ὠδίνουσαν, καὶ διατρῶγον τὴν γαστέρα αὐτῆς, οὕτω λέγεται προϊέναι εἰς φῶς. ὅπερ καὶ οὗτοι ἐποίησαν, πατραλοῖαι καὶ μητραλοῖαι γινόμενοι, καὶ τοὺς διδασκάλους ταῖς ἑαυτῶν διαφθείροντες χερσί. Davon ist stark beeinflußt das Joh. Chrysostomus zugeschriebene Opus imperfectum in Matthaeum[45]: *Genimina viperarum . . . Item viperarum natura est, rumpere viscera matrum suarum et sic nasci. Quoniam ergo Iudaei assidue persequentes prophetas, corruperunt matrem suam synagogam . . .* Gedanken und Worte, die sich später in der Catena aurea des Thomas von Aquin[46] nur wenig abgeändert wiederfinden.

Ohne Zweifel ist der echte Joh. Chrysostomus unmittelbar von Origenes abhängig, das geht bis ins einzelne der Wortwahl.

[41] Hamart. 581—609, PL 59, 1052 Bff.

[42] XV Moral. cap. IX, PL 75, 1090.

[43] Etym. XII 4. 10 PL 82, 443 B.

[43a] Anders ist es freilich in späterer Zeit: In der Expos. in Matth. PL 120, 157 A des Paschasius Radb. (die Stelle wird zitiert bei E. Klostermann-E. Benz, Zur Überlieferung der Matthäuserklärung TU 47, 1931, S. 44ff.), die zwischen 826 und 831 entstanden ist, liest man die Vipernfabel ganz ausführlich in der uns vom Griechischen her bekannten Form: Christus wird mit dem *vir*, die Juden mit den jungen Vipern, die *synagoga* mit der Mutter gleichgesetzt. Der Autor hat den Physiologus benutzt und beruft sich ausdrücklich auf ihn: *secundum Physiologos.*

[44] Hom. in Mt. 11 PG 57, 194, 1ff.

[45] PG 56, Sp. 651 »ein höchst interessantes, aber dem Johannes völlig fremdes Werk«; H. Lietzmann, Kl. Schriften I, S. 345.

[46] Catena aurea I, Turin 1888, S. 46.

Kyrill von Alexandrien benutzt ebenfalls die Viperngeschichte[47]: Ὡς νομομαθέστεροι τῶν ἄλλων ὕστερον προσῆλθον τῷ Ἰωάννῃ οὓς καλεῖ γεννήματα ἐχιδνῶν διὰ τὸ ὁμοιότροπον· ὥσπερ γὰρ ἐκεῖνα, ὅτε μέλλει εἰς φῶς ἐξιέναι, διαρρήγνυσιν τὴν τῆς μητρὸς νηδὺν καὶ νεκρὰν αὐτὴν καταλείποντα ἄπεισιν, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ οὗτοι νεκρὰν ὥσπερ οὖσαν τὴν ἑαυτῶν μητέρα, τὴν Ἱερουσαλήμ, κατέλειψαν καὶ διεσώζοντο ἐκ τῆς χριστοκτονίας, δι' ἣν ὑπέμειναν τὰ ἀνήκεστα τέως ὑπὸ Ῥωμαίων, ἣν καλεῖ μέλλουσαν ὀργήν. Kyrill vergleicht die Viper-Mutter mit Jerusalem, das dürfte vielleicht dem späteren *Matrem suam synagogam* im Op. imperfectum entsprechen.

Ungefähr in die gleiche Zeit läßt sich auch die Erzählung von der Viper in den heidnischen Hieroglyphika des Horapollon[48] versetzen. Trotz der knappen Version sind alle Einzelheiten der Geschichte darin enthalten.

Isidor von Pelusium[49] kennt die Vipern-Fabel ebenfalls: Γεννήματα ἐχιδνῶν Ἰωάννης τοὺς Ἰουδαίους ἐκάλεσεν, ὡς πονηρῶν γονέων κυήματα πονηρότερα. Φασὶ γὰρ τουτὶ τὸ θηρίον κατεσθίειν τὴν μητρῴαν νηδὺν ἐν τῷ ἀποτίκτεσθαι. Ἐπειδὴ οὖν τὸν γεννήσαντα αὐτοὺς Θεὸν ἐγκατέλιπον καὶ πᾶσαν δεδομένην αὐτοῖς χάριν ἐνέκρωσαν καταργήσαντες, εἰκότως ἐκείνοις αὐτοὺς ἀπεικάζει τοῖς ἰοβόλοις ἀχαριστίᾳ τὰς εὐεργεσίας ἐξαφανίζουσιν ἢ μᾶλλον εἰπεῖν κατεσθίουσιν. Ob hier die χάρις der μήτηρ entsprechen soll?

Nun sollen zwei Katenen aus späterer Zeit folgen. Die sog. Cramer-Catene[50] schließt sich eng an unser Origenes-Fragment an: Εἶπεν δὲ αὐτοὺς γεννήματα ἐχιδνῶν, ὅτι οὐδὲν ἄμεινον διέκειντο αὐτοί τε καὶ οἱ γεγεννηκότες αὐτοὺς τοῦ θηρίου τούτου· καὶ γὰρ τοῦτο διαφθείρει τὴν ὠδίνουσαν, καὶ διατρώγων τὴν γαστέρα αὐτῆς, οὕτως ἐξέρχεται εἰς φῶς, ὅπερ καὶ οὗτοι ἐποίουν πατραλοῖαι γενόμενοι, καὶ μητραλοῖοι, καὶ τοὺς διδασκάλους ταῖς ἑαυτῶν διαφθείροντες χερσί. Im Matthäus-Kommentar des Petrus von Laodicea[51] findet sich zu Mt 3 7-10 Ὡς φοινικοὺς διασύρων αὐτοὺς γεννήματα ἐχιδνῶν ἔφη ὁ Ἰωάννης, ὅμως ἔχει καὶ ἔπαινον ἡ ὕβρις· θαυμάζει γὰρ αὐτῶν τὴν νῦν μεταβολὴν διὰ τὸ καταλεῖψαι αὐτοὺς ὡσεὶ νεκρὰν τὴν ἑαυτῶν μητέρα Ἱερουσαλὴμ καὶ δραμεῖν πρὸς αὐτὸν καὶ σωθῆναι ἀπὸ τῆς μελλούσης αὐτοῖς ἐπενεχθῆναι ὀργῆς ἢ τῆς ἀπὸ τῶν Ῥωμαίων ἢ τῆς ἐν τῇ συντελείᾳ. οὕτω δὲ καλεῖ τοὺς ἐρχομένους πρὸς τὸ βάπτισμα αὐτοῦ ὁ

[47] J. Reuß, Matthäuskomm. aus der griech. Kirche, Cyrill. v. Alex. frg. 19, S. 159 (TU 60).

[48] Horap. II 59, 60 (Wellmann), 173/4 Sbordone.

[49] Lib. I. Ep. 105 PG 78, 253 B.

[50] Catenae Graec. Patr. in Nov. Test. edid. J. A. Cramer, Oxonii 1844, I S. 22, zu Mt. 3 7.

[51] Des Petrus v. L. Erklärung des Mt-Evangeliums, G. Heinrici (Beiträge zur Gesch. u. Erkl. des NT, Leipzig 1908), S. 21/2.

Ἰωάννης, ὡς πρὸς τὴν τῶν ἰοβόλων ἐχιδνῶν πικρίαν κατενεχθέντας. ἐπειδὴ ἐφόνευον τοὺς πνευματικοὺς αὐτῶν πατέρας τοὺς προφήτας. καὶ γὰρ αἱ ἔχιδναι τὰς τῶν μητέρων γαστέρας ἐσθίουσαι ἐξέρχονται κατὰ τὸν τοῦ τόκου καιρόν· καὶ αἱ θήλειαι, ὅταν συγγένωνται αὐταῖς, τὰς κεφαλὰς αὐτῶν δεχόμεναι ἐν τοῖς ἑαυτῶν στόμασιν ὑπὸ φιληδονίας ἀποτέμνουσιν. οὕτω καὶ οἱ ἐπὶ κοιλίας ἕρποντες καὶ τὰ σαρκικὰ τοῦ βίου πράττοντες καὶ φιλήδονοι τὰς ἀλλήλων κεφαλὰς ἀποτέμνουσι διὰ τὰς κοσμικὰς ἐπιθυμίας. Hier hat nun der Autor verschiedene Vorlagen ausgeschrieben, wie sich an Hand des bisher untersuchten Materials leicht feststellen läßt. Bis Z. 5 (Ῥωμαίων) folgt er Kyrill, der ja die ὀργή historisch festzulegen suchte; den nächsten Abschnitt (ἐπειδὴ bis προφήτας) entnahm er dem Physiologus bzw. Origenes — wobei noch auf das vorhergehende Wort ἰοβόλων hinzuweisen wäre: ἰοβόλος in der Bedeutung »giftig« ist sehr selten, aber Isid. von Pelusium verwendet es ebenfalls im gleichen Zusammenhang[52], Z. 9 καὶ γὰρ bis ἐξέρχονται entstammt dem Physiologus wörtlich, die folgende Behauptung aber, die Weibchen bissen dem Männchen den Kopf ab ὑπὸ φιληδονίας findet sich zwar bei Plinius[53] und Aelian[54] gedanklich wieder, ist aber beim Physiologus und den Kirchenvätern nicht zu belegen[55]. Der Schlußsatz (Z. 12 οὕτω bis 14 ἐπιθυμίας) gehört Clemens von Alexandrien[56].

Aus der byzantinischen Literatur sollen hier nur wenige Beispiele Platz finden. Theophylakt Bulgarus[57]: Γεννήματα δὲ ἐχιδνῶν λέγει αὐτοὺς διότι ὥσπερ ταῦτα κατεσθίοντα τὰς μήτρας οὕτως ἐξέρχονται, οὕτω καὶ οὗτοι τοὺς πατέρας, ἤτοι διδασκάλους, τοὺς προφήτας, ἐφόνευον· ἀπὸ τῆς μελλούσης δὲ ὀργῆς, τῆς γεέννης, φησί. Diese knappe Version klingt stark an den Physiologus an. An zwei Stellen der Scholien zu Lykophron[58] finden sich Formen der Vipern-Fabel, zu v. 1114 und v. 1120, natürlich ohne christliche Allegorie und wohl vom Physiol. beeinflußt. Bei Michael Glykas[59] ist zu lesen: Εἰ δὲ καὶ περὶ φύσεως ὄφεων βούλει μαθεῖν τινων ὁ Νίκανδρος πρὸ τῶν ἄλλων διδάξει σε. αὐτίκα γὰρ ἐν τοῖς ἔπεσιν αὐτοῦ καὶ τάδε

[52] Siehe S. 120. Das Wort findet sich übrigens noch bei Cl. Al. an der oben zit. Stelle Protr. I 2, 3.

[53] n. h. X cap. 62 voluptatis dulcedine.

[54] H. A. I 24.

[55] Das soll nicht heißen, daß der Autor Aelian gelesen haben müsse, wir haben ja nur einen Bruchteil der Belege!

[56] Strom. IV 16 S. 292, 20ff.

[57] Enarratio in Evangel. Mt. Cap. III (PG 123, 173 Df.); lebte in der 2. Hälfte des 11. Jh.s.

[58] S. 170/1 Kinkel; die Scholien sind ein Werk der Brüder Tzetzes, vgl. Krumbacher, Gesch. d. byz. Litt.[2] 532.

[59] Um 1190, Annales I, S. 108, 6ff.

περὶ τῶν ἐχιδνῶν ἱστορεῖ. ἡ θήλεια ἔχις διὰ τοῦ στόματος αὐτῆς δεχομένη τὴν κεφαλὴν τοῦ ἄρρενος καὶ οὕτω συνευναζομένη ἀναιρεῖ αὐτόν. εἰς ἐκδίκησιν οὖν ὡς ἔοικε τοῦ πατρὸς ἀναιροῦσι τὴν μητέρα τὰ ἔγγονα· ἐν γὰρ τῷ τοῦ τοκετοῦ καιρῷ τὴν μητρῷαν διαρρήσουσι νηδὺν καὶ οὕτως ἐξέρχονται. κατὰ τοῦτο καὶ ὁ τοῦ Κυρίου πρόδρομος γεννήματα ἐχιδνῶν τοὺς Ἰουδαίους ἐκάλει, ἅτε δὴ τοὺς προφήτας καὶ πατέρας αὐτῶν ἀποκτείναντες. Michael Glykas beruft sich ausdrücklich auf Nikander, dem er freilich nicht allein gefolgt ist: auch Wortwahl und Erzählweise weichen ganz von denen des Dichters ab. Anklänge finden sich an Kyrill und natürlich an den Physiologus, der als Volksbuch in Byzanz viel gelesen und zitiert wurde.

Zur gleichen Zeit etwa wie diese Versionen darf man die Entstehung des deutschen (vollständigen) Physiologus ansetzen, nämlich noch vor die Mitte des 12. Jh.s[60]. Es handelt sich um eine fast wörtliche Übersetzung des uns bekannten griechischen Textes.

Zusammenfassend wäre zu sagen: Die Geschichte von der Begattung und Zeugung der Vipern ist altes literarisches Gut der Griechen. Sie findet sich in zahlreichen Varianten in vielen Werken. Zu einer christlichen Allegorie wird sie in Verbindung mit einer Bibelstelle — soweit sich feststellen läßt — zuerst von Origenes herangezogen, und diese Benutzung beeinflußt weiterhin andere christliche Schriftsteller, die sich mit der Exegese der betreffenden Stelle beschäftigen. Neben der exegetischen »christlichen« Verwendung wird die Geschichte aber noch öfter nur als naturgeschichtliche Erzählung benutzt von Heiden und Christen — und nur in dieser Form ist sie bei den Lateinern zu finden, die freilich ihrerseits dann jeweils neue christliche Beispiele an sie anknüpfen. Wahrscheinlich sind die Lateiner nicht oder nur in geringem Maße von griechischen patristischen Quellen abhängig. Der Physiologus spielt bei weitem nicht die Rolle, die man ihm zuschreibt, bei der Vermittlung dieser Geschichte: erst von byzantinischer Zeit an läßt sich sein Einfluß belegen.

[60] Lauchert a. a. O. S. 289.

(Abgeschlossen am 31. 1. 58)

Bemerkungen zu Clemens von Alexandrien

(Quis dives salvetur 19 und 42)

Von Dr. **Ulrich Wickert**
(Tübingen, Eugenstraße 5)

I

Das 19. Kapitel der genannten Schrift des Alexandriners ist nicht so dunkel, wie es auf den ersten Blick scheinen möchte: es fügt sich als Ganzes wie im Einzelnen dem Gedankengang vollkommen ein. Nur ein einziger Satz ist sinnentstellend verderbt und bedarf der Emendation — wenn man von kleineren Korrekturen absieht, die an dem Text mit Recht vorgenommen wurden, ohne zu seinem Verständnis Wesentliches beizutragen. Auch den fraglichen Satz hat die Forschung mittlerweile zufriedenstellend berichtigt: aber auf recht verschlungenen und zum Teil versteckten Pfaden und ohne das Kapitel im ganzen einleuchtend interpretiert zu haben. So scheint es berechtigt, den Weg zum Verständnis im Zusammenhang und, wie ich es zum Teil ohne Kenntnis der vorgeschlagenen Lösungen schon versucht hatte, selbständig noch einmal zurückzulegen.

In Kösters Ausgabe[1] steht auf S. 16, 7ff.: Τῷ δὴ κατὰ κόσμον πτωχῷ καὶ πλουσίῳ κατὰ τὰ πάθη ὁ κατὰ πνεῦμα οὐ πτωχὸς καὶ κατὰ θεὸν πλούσιος ἀπόστηθι ⟨φησί⟩ κτλ. Adolf Jülicher erkannte bei seiner Besprechung der Ausgabe Kösters richtig, daß mit der Bezeichnung ὁ κατὰ πνεῦμα οὐ πτωχὸς καὶ κατὰ θεὸν πλούσιος Jesus gemeint sein müsse, der die folgenden Worte — eine interpretierende Paraphrase von Mc 10 21 — an den reichen Jüngling richtet. »Dieser kann in keinem Fall κατὰ κόσμον πτωχός genannt werden, ‚im Sinne der Welt arm' . . .«: infolgedessen konjizierte Jülicher vor πτωχῷ ein ⟨οὐ⟩[2]. Er fand damit die Zustimmung Otto Stählins, der die Konjektur in seinen Text aufnahm[3].

Daß auch Jülicher trotz seiner zweifellos richtigen Korrektur den Sinn des Textes nicht durchschaut hat, zeigt seine, teilweise recht künstlich anmutende, Argumentation. Daß man sich zu Beginn des Kapitels (S. 172, 2 St.) bei der Wendung ὃ μὲν κατὰ πνεῦμα πτωχός der Erinnerung an Mt 5 3 »ganz enthalten« müsse, scheint doch zweifelhaft, zumal Clemens selbst kurz zuvor (c. 17, 4: S. 170, 33f. St.)

[1] Clemens Alexandrinus, Quis dives salvetur? Herausgegeben von Oberlehrer K. Köster, Freiburg und Leipzig 1893 (= SQS H. 6).

[2] ThLZ 19 (1894), 1, Sp. 20.

[3] Clemens Alexandrinus, Dritter Band, herausgegeben . . . von Dr. Otto Stählin, Leipzig 1909 (= GCS Bd. 17), S. 172, 3.

diese Stelle ausdrücklich zitiert. Jülichers Abwehr dieser im Zusammenhang sich förmlich aufdrängenden Reminiszenz zeigt, daß er — offenbar im Blick auf die Bezeichnung Jesu als κατὰ πνεῦμα οὐ πτωχός — die positive Wertung des κατὰ πνεῦμα πτωχός und umgekehrt die abschätzige Beurteilung des κατὰ κόσμον πτωχός durch Clemens übersehen hat. Das führte ihn zu der Auffassung, es sei zu Anfang des Kapitels davon die Rede, »daß die Prädikate ‚reich' und ‚arm' beide im echten wie im falschen Verstande angewandt würden je nach der Beziehung auf ewige oder auf vergängliche Güter«. Dann wäre konsequenterweise — eben im Unterschied zu Mt 5 3 — der κατὰ πνεῦμα πτωχός, als der an ewigen Gütern Arme, recht eigentlich zu beklagen, während dem κατὰ κόσμον πτωχός die Seligpreisung zu gelten hätte: und von hier aus kann Jülicher dann zu der — von Stählin, wie wir sehen werden, übernommenen — Ansicht kommen, der letzte Satz des Kapitels[4] enthalte einen Appell an die Wohltätigkeit in dem Sinne, daß der πλούσιος κατὰ κόσμον sich seiner irdischen Güter begeben solle, um auf diese Weise zugleich die äußere Armut des πτωχός κατὰ σάρκα und seine eigene innere Armut zu tilgen[5]. Daß damit alles auf den Kopf gestellt und das Salz, mit welchem Clemens seine Ausführungen zu würzen versteht, fade geworden ist, leuchtet unmittelbar ein, wenn man die Schrift des Alexandriners »mit vorurteilsloser Aufmerksamkeit«[6] zu lesen versucht.

Allerdings nicht erst die Argumentation Jülichers, sondern schon der Text an und für sich, wie man ihn in Stählins Ausgabe findet, also der in Frage stehende Satz mit Jülichers richtiger Konjektur läßt den Leser stutzen: denn die erwähnte, aus dem Zusammenhang ersichtliche positive Einschätzung des πτωχὸς κατὰ πνεῦμα läßt es als unmöglich erscheinen, daß Jesus von Clemens als κατὰ πνεῦμα οὐ πτωχός bezeichnet worden sein sollte. Hier muß also noch ein Fehler stecken, dem man auf die Spur kommt, wenn man sich des Gedankengangs vergewissert.

Den Grundgedanken, um den es im 19. Kapitel geht, spricht Clemens im 11. Kapitel zum erstenmal deutlich aus: Jesus befiehlt dem reichen Jüngling keineswegs, seine Habe in concreto wegzugeben — das wäre ein allzu oberflächliches Verständnis seiner Worte —; sondern er will ihn dazu ermuntern, die irrigen Meinungen (δόγματα), die er sich über Geld und Gut gebildet hat, aus seiner Seele zu verbannen, das leidenschaftliche Begehren, das mit seiner Unruhe dem Erwerb des wirklichen, ewigen Lebens hinderlich ist[7]. Denn an

[4] S. 172, 16ff. (St.): ἐκεῖνα ἐχέτωσαν οἱ σάρκινοι πτωχοὶ καὶ τούτων δεόμενοι, σὺ δὲ τὸν πνευματικὸν πλοῦτον ἀντιλαβὼν ἔχοις ἂν ἤδη θησαυρὸν ἐν οὐρανοῖς.

[5] Jülicher l. c.: »(Kapitel 19) schließt mit der Aufforderung, doch den falschen Reichtum zur Beseitigung beider Arten von Armut zu benutzen«.

[6] Ebd. [7] S. 166, 24ff.

und für sich ist der Verzicht auf die Besitztümer weder etwas Besonderes noch überhaupt etwas Neues[8]. Was nützt es, die äußeren Güter zu verachten und doch im Innern von Leidenschaften (πάθη) umgetrieben zu werden[9]? Ja im Gegenteil: wem zum Leben das Nötigste fehlt, dem fehlt auch Sinn und Muße für höhere Dinge, abgesehen davon, daß er unfähig ist, anderen die in Not sind zu helfen[10]. Gut oder böse sind nicht die materiellen Güter an und für sich, sondern der Gebrauch, den man von ihnen macht, ist gut oder böse[11]. Man sehe also zu, daß man die Seele von Leidenschaften reinigt, so wird man des Herrn Gebot erfüllt haben: οὐδὲν οὖν προὔργου γέγονεν αὐτῷ πτωχεύειν χρημάτων πλουτοῦντι τῶν παθῶν[12]. Ist es doch eben dieser Reichtum an Leidenschaften, der dem Menschen den Tod bringt: im Hinblick auf diese Art Reichtum muß allerdings die Seele arm und frei sein[13]. Und wie es nach den Worten des Herrn (Mt 12 35 Lc 6 45) zweierlei Reichtum gibt: den erstrebenswerten Reichtum in Gott und den verwerflichen Reichtum an inneren Leidenschaften; so gibt es auch zweierlei Armut: die selig zu preisende »pneumatische« Armut, nämlich die Freiheit von den πάθη, und die Armut an irdischem Besitz, die zu beklagen ist, wenn sie noch dazu solche Leute trifft, die von Gott nichts wissen[14].

Clemens interpretiert also πνεῦμα Mt 5 3 in anthropologischem Sinne und versteht πτωχοὶ τῷ πνεύματι als καθαροὶ τὴν ψυχήν, vgl. S. 169, 31f. St. (S. 171, 20: πτωχεύων ἡδονῶν). In diesem Sinne sagt er c. 18[15]: εἰ τοίνυν ἐστὶ τὸ ζησόμενον μάλιστα καὶ πρῶτον ἡ ψυχὴ καὶ περὶ ταύτην ἀρετὴ μὲν φυομένη σῴζει, κακία δὲ θανατοῖ, δῆλον ἤδη σαφῶς ὅτι αὕτη καὶ πτωχεύουσα ὧν ἄν τις ὑπὸ πλούτου διαφθείρηται σῴζεται, καὶ πλουτοῦσα τούτων ὧν ἐπιτρίβει πλοῦτος θανατοῦται. Wonach wir zu trachten haben, ist nach Clemens nicht die Entäußerung von den vorfindlichen Gütern, sondern die Armut im Sinne der καθαρότης πρός τε παράβασιν ἐντολῶν καὶ κακίας συλλογήν[16].

Hier schließt c. 19 mit der Folgerung an: in Wahrheit reich ist, wer Tugenden besitzt und äußere (Glücks)umstände fromm zu gebrauchen weiß; in unechtem Sinne »reich« ist, wer, κατὰ σάρκα πλουτῶν, sein Leben von den vorfindlichen Gütern her versteht und sich

[8] S. 166, 30ff.

[9] c. 12, S. 167, 17ff. [10] c. 12—14, S. 167, 28ff.

[11] c. 14, S. 168, 27ff.

[12] c. 14—15, S. 169, 8ff. (der zitierte Satz S. 169, 20f.).

[13] c. 16, S. 169, 30ff. Zu καθαρεύουσαν . . . καὶ γυμνὴν τὴν ψυχήν (S. 169, 32) vgl. den Begriff der κάθαρσις in Platons Phaidon und die Vorstellung von der Nacktheit der Seele im Gerichtsmythos des Gorgias (zur Abhängigkeit des Clemens von diesem vgl. unten S. 129ff.).

[14] c. 17, S. 170, 22ff. [15] S. 171, 21ff. [16] S. 171, 27f.

an sie verliert[17]. Umgekehrt gibt es, in genauer Entsprechung, den im echten Sinne Armen, der hinsichtlich seines πνεῦμα, also (wie aus den vorangegangenen Kapiteln ersichtlich ist) hinsichtlich seines inneren Menschen, nämlich an Leidenschaften »arm« ist; und den in unechtem Sinne, κατὰ κόσμον (= κατὰ σάρκα) Armen, der sich nur der äußeren Güter entledigt, die ihn doch eigentlich gar nichts angehen: sie bilden im Verhältnis zu seinem inneren Menschen ein ἀλλότριον, während der in echtem Sinne Arme dafür gesorgt hat, daß es mit seinem ἴδιον, mit dem, was ihm eigentlich zugehört, recht bestellt ist[18].

An dieser Stelle folgt der oben nach Köster zitierte, von Jülicher korrigierte umstrittene Satz. Tastet man sich, des Zusammenhangs eingedenk, an ihm entlang, so müßte er folgendermaßen lauten: »Zu dem nun, der in äußerlichem Sinne nicht arm und zugleich an Leidenschaften reich ist, spricht der (scil. Jesus), der hinsichtlich seines inneren Menschen, also an Leidenschaften, ... arm, dagegen in Gott reich ist: entledige dich — nicht etwa der äußeren Güter, sondern — deiner Besitztümer, insofern sie, deinem eigentlichen Wesen fremd, von deiner Seele in unordentlicher Weise Besitz ergriffen haben. Reinige dich von den Leidenschaften, damit du hast, als hättest du nicht (vgl. S. 172, 21 St.)!« Trifft diese Vermutung zu, so ist das οὐ bei κατὰ πνεῦμα πτωχός störend und überflüssig. Es ist zu streichen, und der Satz muß lauten: τῷ δὴ κατὰ κόσμον ⟨οὐ⟩ πτωχῷ καὶ πλουσίῳ κατὰ τὰ πάθη ὁ κατὰ πνεῦμα [οὐ] πτωχὸς καὶ κατὰ θεὸν πλούσιος ἀπόστηθι ⟨φησὶ⟩ τῶν ὑπαρχόντων ἐν τῇ ψυχῇ σου κτημάτων ἀλλοτρίων κτλ. Das οὐ als Zusatz zu ὁ κατὰ πνεῦμα πτωχός ist vielleicht dogmatische Korrektur eines nicht auf den Zusammenhang achtenden Schreibers (wie durfte der Gottessohn arm an πνεῦμα sein?), wenn es nicht überhaupt durch ein bloßes mechanisches Versagen aus der ersten in die zweite Hälfte des strittigen Satzes hinübergerutscht ist. (Vielleicht ist der letzten Erklärung der Vorzug zu geben, weil sie das Zustandekommen beider Textfehler einleuchtend macht.)

Dürfte damit das richtige Verständnis der Stelle gesichert sein, so bedarf es nunmehr des Hinweises darauf, daß ich nicht der erste bin, dem diese zweite Korrektur nötig erschien: schon im Jahre 1816 wurde sie von C. Segaar in seiner in Utrecht erschienen Clemens-

[17] S. 171, 29ff.: Ὁ μὲν ἄρα ἀληθῶς καὶ καλῶς ⟨πλούσιος⟩ ἐστιν ὁ τῶν ἀρετῶν πλούσιος καὶ πάσῃ τύχῃ χρῆσθαι ὁσίως καὶ πιστῶς δυνάμενος, ὁ δὲ νόθος πλούσιος ὁ κατὰ σάρκα πλουτῶν καὶ τὴν ζωὴν εἰς ⟨τὴν⟩ ἔξω κτῆσιν μετενηνοχὼς τὴν παρερχομένην καὶ φθειρομένην καὶ ἄλλοτε ἄλλου γινομένην καὶ ἐν τῷ τέλει μηδενὸς μηδαμῇ.

[18] S. 171, 33ff.: πάλιν αὖ κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ γνήσιος πτωχὸς καὶ νόθος ἄλλος πτωχὸς καὶ ψευδώνυμος, ὁ μὲν κατὰ πνεῦμα πτωχός, τὸ ἴδιον, ὁ δὲ κατὰ κόσμον, τὸ ἀλλότριον.

ausgabe vorgeschlagen[19]. Otto Stählin hat Segaars Konjektur nachträglich bemerkt und sie in seiner Übersetzung der Schriften des Clemens, unter Beibehaltung der Konjektur Jülichers, berücksichtigt[20].

Die Autorität Jülichers hat indessen so stark nachgewirkt, daß Stählin immer noch den letzten Satz des Kapitels[21] in einem den Grundgedanken völlig zerstörenden Sinne mit Jülicher mißverstand. Er übersetzt: »Jenes mögen die fleischlich Armen bekommen, die es nötig haben; du aber empfange dafür den geistigen Reichtum; ‚dann wirst du einen Schatz im Himmel haben'«. Hierbei wäre vorauszusetzen, daß der Reiche nun doch seine irdischen Güter weggeben soll — ein Gedanke, der im Sinne karitativer Hilfeleistung zwar auch von Clemens geäußert wird[22], aber unmöglich hier, wo es um die scharfe Gegenüberstellung der wahren und falschen Armut geht. Clemens sagt vielmehr[23]: Auf diese Weise, das heißt durch die Hingabe der deine Seele erfüllenden Leidenschaften verkaufst du im rechten Sinne deine Habe — καλῶς πωλεῖς τὰ ὑπάρχοντα, die dir den Eingang zum Himmel verschließt, und tauschst dagegen ein, was dich retten kann — τὰ σῶσαι δυνάμενα (= die ἀρεταί, vgl. S. 171, 29f.). In dem nun folgenden fraglichen Satz (ἐκεῖνα ἐχέτωσαν οἱ σάρκινοι πτωχοὶ καὶ τούτων δεόμενοι, σὺ δὲ τὸν πνευματικὸν πλοῦτον ἀντιλαβὼν ἔχοις ἂν ἤδη θησαυρὸν ἐν οὐρανοῖς) kann sich ἐκεῖνα nur auf τὰ ὑπάρχοντα, τούτων nur auf τὰ σῶσαι δυνάμενα im vorhergehenden Satz beziehen. Der letzte Satz des Kapitels muß also folgendermaßen verstanden werden: »Jene verderblichen Besitztümer der Seele laß denen (ἐχέτωσαν hat wegwerfenden Klang), die sich in fleischlicher Weise ledig-

[19] Clementis Alexandrini Liber, Quis dives salutem consequi possit, perpetuo commentario illustratus a Carolo Segaario . . ., Trajecti ad Rhenum . . . Ao. MDCCCXVI, p. 224: »τῷ δὴ κατὰ κόσμον πτωχῷ — ὁ κατὰ πνεῦμα οὐ πτωχός. Recte vidit Combefis, in verbis ὁ κατὰ πνεῦμα οὐ πτωχός vitium haerere, sed male existimavit, bene servatam hic esse negantem particulam, etsi luxatam, eius loco posito articulo ὁ, atque adeo legendum οὐ κατὰ πνεῦμα πτωχῷ, quam correctionem etiam protam certam habuit, ut in textum induceret: in quo tamen ceteri ipsum secuti non sunt. Ex adverso, particula negans malum pedem huc omnino intulit, huic loco prorsus non conveniens. Contra se posita hic sunt ὁ κατὰ κόσμον πτωχός, et ὁ κατὰ πνεῦμα πτωχός, et κατὰ πνεῦμα πτωχός, quemadmodum, ὁ πλούσιος κατὰ τὰ πάθη, et ὁ κατὰ θεὸν πλούσιος.« Segaar erkannte mithin richtig die Überflüssigkeit der in Frage stehenden Negation, ließ es aber bei der einen Korrektur bewenden und verzichtete darauf, das Zustandekommen des Fehlers zu erklären. Zu seiner Ausgabe vgl. Otto Stählin in der Einleitung zu seiner Übersetzung der Schriften des Clemens, BKV² VII, 1934, S. 44.

[20] Stählin BKV² VIII, 1934, S. 249, Anm. 1.

[21] Siehe Anm. 4.

[22] Siehe oben S. 125 (bei Anm. 10).

[23] S. 172, 13ff. St.

lich der äußeren Besitztümer begeben und dementsprechend dieser (zuletzt angedeuteten) Tugenden ermangeln; du hingegen empfange für den Reichtum an schädlichen Leidenschaften, den du (gewissermaßen ihnen) dahingibst, den Reichtum in Gott, und du wirst einen Schatz im Himmel haben«. So klingt der Satz im Zusammenhang des Kapitels angemessen[24]. Zugleich enthüllt sich das Kapitel im ganzen als Höhepunkt einer Auslegung der Geschichte vom reichen Jüngling, die von der Art Zeugnis gibt, wie sich das alexandrinische Christentum, unter veränderten sozialen Verhältnissen und nach grundlegenden Wandlungen im Welt- und Zeitgefühl überhaupt, das paulinische ὡς μή zu eigen gemacht hat[25].

---

[24] Die Verwirrung entsteht offenbar durch den etwas fließenden Gebrauch des Wortes ὑπάρχοντα S. 172, 14. Man durchschaut ihn, wenn man sich vor Augen hält, daß es in diesem ganzen Kapitel dem Exegeten Clemens darum geht, Jesus nach Mc 10 21 beim Wort zu nehmen. Jesus sagte nicht: gib deine Habe weg, sondern: verkaufe sie. Er kann damit nicht gemeint haben, daß der πολυχρήματος καὶ ἔννομος ἄνθρωπος (S. 172, 19f.) seine Habe gegen Geld eintauschen und so lediglich die Art seines äußeren Besitzes verändern sollte (S. 172, 7—9). Das πωλεῖν soll sich also nach Jesu Wort auf einer anderen Ebene abspielen: es ist ein Vorgang in der Seele. An Stelle dessen, was zuvor in seiner Seele vorhanden war — ἀντὶ τῶν πρότερον ἐνυπαρχόντων τῇ ψυχῇ —, soll der reiche Mann nunmehr einen anderen, den echten, zum Leben führenden Reichtum in Besitz nehmen: τὰς κατὰ τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ διαθέσεις (S. 172, 9—13). Was war zuvor in seiner Seele? Der Gegensatz zu den διαθέσεις Z. 12, nicht minder die gerade geschehene Ablehnung des χρήματα ἀντὶ κτημάτων λαβεῖν Z. 8 führen darauf, daß unter den πρότερον ἐνυπάρχοντα τῇ ψυχῇ (Z. 10) eben die verderblichen Leidenschaften verstanden sind, mit denen der fleischliche Mensch sich an den äußerlichen Besitz klammert: die soll er »verkaufen«, indem er, gleichsam als Bezahlung, den πλοῦτον θεοποιόν (Z. 11) dagegen erhält. Von hier aus scheint sich klar zu ergeben, daß bei der Wendung οὕτως καλῶς πωλεῖς τὰ ὑπάρχοντα Z. 13f. nunmehr ganz an die Leidenschaften gedacht ist, und die Anknüpfung mit ἐκεῖνα Z. 16 hat keine Schwierigkeit. Allerdings, die Anlehnung an den Markustext sowie die Wendung ἀπόστηθι τῶν ὑπαρχόντων ἐν τῇ ψυχῇ σου κτημάτων ἀλλοτρίων (Z. 4f.), die den Begriff des ἀλλότριον von Z. 3 aufnimmt, wo er mit den äußeren Gütern verbunden ist, läßt das scheinbar so Eindeutige des Textes wieder doppeldeutig erscheinen. Es geht offensichtlich darum, sich des äußeren Besitzes zu entschlagen, insofern er Leidenschaften in der Seele erregt: daher das Schillernde in dem Begriff der κτήματα Z. 5 und der ὑπάρχοντα Z. 14. Die Raffinesse der Auslegung wird übrigens erst ganz deutlich, wenn man sich vor Augen hält, daß der letzte Satz von c. 19 (S. 172, 16ff.) eine Deutung der Worte »καὶ διάδος πτωχοῖς« (so liest Clemens den Text, vgl. S. 162, 26) Mc 10 21 sein soll: man sieht, wie das Herrenwort vollkommen spiritualisiert wird.

[25] c. 20, S. 172, 19ff.: Ταῦτα μὴ συνιεὶς κατὰ τρόπον ὁ πολυχρήματος καὶ ἔννομος ἄνθρωπος μηδὲ ὅπως ὁ αὐτὸς καὶ πτωχὸς δύναται εἶναι καὶ πλούσιος καὶ ἔχειν τε χρήματα καὶ μὴ ἔχειν καὶ χρῆσθαι τῷ κόσμῳ καὶ μὴ χρῆσθαι (vgl. I Cor 7 29ff.), ἀπῆλθε στυγνὸς κτλ. Die Frage nach der Art und Weise, in der das Evangelium sich hier mit der Philosophie verbindet, muß auf sich beruhen.

II

Ἄκουσον μῦθον οὐ μῦθον ἀλλὰ ὄντα λόγον περὶ Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου παραδεδομένον: diesen Satz aus c. 42, 1 zitiert Kurt Goldammer in seinem anregenden Aufsatz »Der Kerygma-Begriff in der ältesten christlichen Literatur«[26], wobei die Aufmerksamkeit des Verfassers sich auf die Bedeutung des Wortes »μῦθος« richtet. Clemens wünscht in dem zitierten Passus seiner Überzeugung Nachdruck zu verleihen, daß ungeheuchelte Buße[27] in jedem Falle, sei einer nun arm oder reich, ins Himmelreich führt[28]. Deshalb erzählt er die Geschichte von dem jungen Räuberhauptmann, der vor Johannes dem Apostel Buße getan und so den Weg zur Kirche zurückgefunden hat[29]. Mit dem zitierten Satz leitet Clemens seine Erzählung ein.

Goldammer findet, daß bei dem Gegensatz μῦθον οὐ μῦθον ἀλλὰ λόγον dem Wort μῦθος etwas »Anekdotenhaftes« eigne, während λόγος den Sinn von »Tatsachenbericht«, »geschichtliche Erzählung« zu haben scheine[30]. Dementsprechend, so ist offensichtlich der Gedankengang des Verfassers, will Clemens einen »Mythos«, eine »Anekdote«, ein »Geschichtchen«[31] erzählen, das gleichwohl nichts Erfundenes, sondern ein glaubwürdiger Bericht sein soll. Ein paradoxer Sachverhalt, dessen Aufhellung Goldammer dadurch findet, daß er den Begriff »Mythos« auf die hier vorliegende literarische Form bezieht, während »Logos« auf den Inhalt ziele[32].

An dieser Interpretation überrascht die schroffe Trennung von Inhalt und Form, die immer etwas Problematisches hat, und die einseitige Festlegung von μῦθος auf eine literarische Gattung. Beides ergab sich wohl aus der Notwendigkeit, mit dem paradoxen μῦθον οὐ μῦθον fertig zu werden: mit logischer Strenge wird festgestellt, in welchem Betracht der Erzählung die Bezeichnung »Mythos« zukomme und nicht zukomme, und so, gleichsam auf dem Hintergrund des Satzes vom Widerspruch, gelingt es, die Sphären

[26] ZNW 48 (1957), 1/2, S. 98.

[27] μετάνοια ἀνυπόκριτος c. 41, 6 (S. 187, 22 St.).

[28] c. 42, 1 (S. 187, 27f.): Ἵνα δὲ ἐπιθαρρήσῃς, οὕτω μετανοήσας ἀληθῶς, ὅτι σοι μένει σωτηρίας ἐλπὶς ἀξιόχρεως, ἄκουσον κτλ.

[29] Zur weiteren Bezeugung dieser Legende vgl. Stählin l. c. S. 188 im ersten Apparat.

[30] Goldammer l. c., Anm. 105.

[31] Ebenda.

[32] Goldammer S. 98: »Es handelt sich also um eine Erzählungsform, die durchaus Wahrheitsgehalt haben kann, aber (im Unterschiede zum λόγος, obwohl eine Annäherung zwischen μ. und λόγος hier zweifellos vorliegt) spezifisch literarisch, als Literaturgattung, gewertet werden will«.

reinlich zu unterscheiden: λόγος ist Inhalt, μῦθος (literarische) Form. Trifft diese, in abstrakten Denkoperationen sich vollziehende Auslegung das Rechte? Bevor das entschieden werden kann, bedarf es des Blickes auf die Vorlage, von der Clemens abhängig ist. Wie so oft bei dem Alexandriner, handelt es sich um Platon[33].

Gorg. 523a steht der Satz[34]: Ἄκουε δή, φασί, μάλα καλοῦ λόγου, ὃν σὺ μὲν ἡγήσῃ μῦθον, ὡς ἐγὼ οἶμαι, ἐγὼ δὲ λόγον· ὡς ἀληθῆ γὰρ ὄντα σοι λέξω ἃ μέλλω λέγειν. Am Ende seines Gesprächs mit Kallikles erzählt Sokrates den Gerichtsmythos, mit dem er auf anderer Ebene nachdrücklich bekräftigt, was er zuvor im Medium des Logos gesagt hat. Er beginnt mit einer Wendung, mit der man seine Erzählung einzuleiten gewohnt war (»So vernimm denn — so pflegt man zu sagen — eine schöne Geschichte«) — freilich sogleich in ironischem Spiel mit den Begriffen μῦθος und λόγος. »Ich will dir eine Geschichte erzählen, die du gewiß für einen Mythos, eine Fabel hältst — für mich ist sie ein Logos, eine wahre Geschichte: denn als Wahres berichte ich dir, was ich zu erzählen im Begriffe bin«. Und nachdem er den Mythos geendet hat, den er als Logos bezeichnet, heißt es noch einmal: Τάχα δ' οὖν ταῦτα μῦθός σοι δοκεῖ λέγεσθαι ὥσπερ γραὸς (Altweiberfabel) καὶ καταφρονεῖς αὐτῶν, καὶ οὐδὲν γ' ἂν ἦν θαυμαστὸν καταφρονεῖν τούτων, εἴ πῃ ζητοῦντες εἴχομεν αὐτῶν βελτίω καὶ ἀληθέστερα εὑρεῖν (Gorg. 527a). Einen Kommentar zu dieser Stelle liest man am Ende des Phaidonmythos (114d): Τὸ μὲν οὖν ταῦτα διισχυρίσασθαι οὕτως ἔχειν ὡς ἐγὼ διελήλυθα, οὐ πρέπει νοῦν ἔχοντι ἀνδρί· ὅτι μέντοι ἢ ταῦτ' ἐστὶν ἢ τοιαῦτ' ἄττα περὶ τὰς ψυχὰς ἡμῶν . . . ἐπείπερ ἀθάνατόν γε ἡ ψυχὴ φαίνεται οὖσα . . . τοῦτο καὶ πρέπειν μοι δοκεῖ καὶ ἄξιον κινδυνεῦσαι οἰομένῳ οὕτως ἔχειν — καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος. Zu meinen, daß sich die Sache gerade so und nicht anders verhalte, wie der Mythos sie erzählt, geziemt nicht dem verständigen Mann. Daß es sich aber irgendwie so verhalte, damit sollte man, wenn anders die Seele unsterblich ist, im Denken und im Tun Ernst machen (κινδυνεύειν = wagen, κίνδυνος = Wagestück).

Es kann kein Zweifel sein, daß Clemens von der Gorgias-Stelle abhängig ist — nicht nur die wörtlichen Anklänge zeigen das, sondern auch die Stellung des »Mythos« am Schluß von ‚Quis dives salvetur'. Mit bemerkenswerter Einfalt richtet sich Clemens auch in der Dis-

[33] Stählin, der die Abhängigkeit nachträglich bemerkt, notiert sie an Stellen, wo man sucht, was man schon gefunden hat: Registerband S. LXXVIIIa; BKV² VIII, 1934, S. 275, Anm. 2 (hier auch der Hinweis auf Plat. Prot. p. 324d; Tim. p. 26e; aber die Protagorasstelle darf mit der Gorgiasstelle nicht in einem Atem genannt werden: im Munde des Sophisten haben die Worte andere Bedeutung als im Munde des Sokrates).

[34] Ich zitiere nach Burnet.

position seines Schriftchens nach dem Vorbild des »einen Platon« (I, 53, 26 St.)[35].

Es dürfte nun sicher sein, daß Goldammers Interpretation der Clemensstelle für Platon nicht zutrifft: weder wird da der »Mythos« als literarisches Genus von der mündlichen Rede besonders abgehoben (Sokrates spricht: und daß Platon das geschriebene Wort nur als Surrogat des gesprochenen betrachtet, bedarf keiner Belege); noch wird die »mythische« Form von dem wahren Inhalt derart unterschieden, daß man beides reinlich trennen könnte. In geistreichem Spiel läßt Platon seinen Lehrer sagen: Ich erzähle dir einen Logos (= Geschichte), der dir als Mythos (= törichte Fabel) erscheinen wird; für mich dagegen ist es ein Logos (obschon es sich in der Tat um einen Mythos handelt) in dem Sinne nämlich, daß er auf andere Weise und desto eindringlicher noch einmal dasselbe sagt, was ich die ganze Zeit über in der Form des »Logos« mit Nachdruck gesagt habe. — Was ist hier »Mythos«? Die Erzählung, die wir aus Sokrates' Munde hören in ihrer Ganzheit, nach Inhalt und Form. Was ist »Logos«? Nicht ein von der »Form« zu unterscheidender, gar als »Tatsachenbericht« zu wertender »Inhalt«, sondern der in dieser Geschichte enthaltene unmittelbare Appell an die Seele, das Rechte zu tun, den κίνδυνος auf sich zu nehmen (Phaed. 114d) — wenn anders die Seele imstande ist, die Wahrheit, den Ernst dieses Appells zu vernehmen. Daß Kallikles hier versagt, ist freilich die Voraussetzung dafür, daß der Mythos in seiner vorliegenden Gestalt erzählt wird.

Die Frage nach der Bedeutung des platonischen Mythos würde hier zu weit führen. Blicken wir wieder auf Clemens, so ist es doch interessant zu sehen, wie er nicht ohne eigene Note auf die platonische Wendung zurückgreift. Ἄκουσον μῦθον οὐ μῦθον ἀλλὰ ὄντα λόγον: hier ist die tiefsinnige Spielerei Platons in der Abfolge λόγος — μῦθος — λόγος vereinfacht zugunsten einer Formulierung, die, Platon gleichsam interpretierend, das Paradox womöglich noch deutlicher, obschon auch schulmeisterlicher zum Ausdruck bringt[36]. Aber was meint nun Clemens, da sein »Mythos« doch nichts weniger ist als ein platonischer? Die Verwendung der Begriffe μῦθος und λόγος in seinen Schriften kann hier nicht umständlich untersucht werden. Der aufmerksame Benutzer des Stählin'schen Index kann sich davon überzeugen, daß Clemens in der Regel, wo er das Wort »μῦθος« in den Mund nimmt, naturgemäß mit den »Mythen der Hellenen« zu tun hat: er tritt ihnen teils polemisch entgegen, teils sucht er ihnen missio-

[35] Das gleichsam Zusätzliche des »Mythos« deutet Euseb an, H. E. III, 23, 5: ὁ δὲ Κλήμης . . . ἱστορίαν . . . προστίθησιν. Bemerkenswert ist der Ausdruck »ἱστορία«: eine Interpretation von Clemens' »λόγος«.

[36] Zur Formulierung vgl. Protrepticus 3, 1 (= I 4, 23 St.): ἄνδρες τινὲς οὐκ ἄνδρες.

narisch ihre guten Seiten abzugewinnen, in jener eigentümlich ambivalenten Haltung, die der Alexandriner überhaupt zur überkommenen hellenischen Bildung einnimmt. Zweifelhaft ist es allerdings, ob man c. 42, 1 auf diesem Hintergrunde sehen und Clemens gleichsam beim Wort nehmen darf: was dabei an Interpretation herauskäme, wäre pedantisch und falsch. Es genügt vollkommen, die Abhängigkeit von Platon zu konstatieren, den Clemens in freilich vereinfachender Weise reproduziert. Er will sagen, daß er nunmehr eine Geschichte zu erzählen beginne, auf deren Ernst er den Leser wohl zu achten bittet[37]. Und wie er denn voraussetzt, daß seine Leser, zum Teil doch wenigstens, ihren Platon kennen, so erlaubt er sich, spielerisch in leichter Modifizierung von dessen einleitender Formulierung Gebrauch zu machen. Höre eine Geschichte, die freilich nicht nur eine Geschichte, sondern eine wahre, ernstzunehmende Geschichte ist: mehr darf man in den Passus nicht hineinlesen. Von einer Unterscheidung zwischen »literarischer Form« und »Inhalt« im oben besprochenen Sinne findet sich keine Spur.

Clemens erweist sich mit seiner Formulierung nicht nur als ein an den Griechen gebildeter Geist, sondern zugleich als ein Theologe, den die Ernsthaftigkeit seiner Sache nicht daran hindert, elegant zu spielen, seine Worte gleichsam in Anführungsstriche zu setzen. Ein Schuß der für Platon so charakteristischen Mischung aus σπουδή und παιδιά muß in ihm gewesen sein. Wie ist es aber möglich, daß Ironie, die sich des Indirekten freut, sich mit der Direktheit der christlichen Verkündigung so gut verträgt?

(Abgeschlossen im November 1958)

»Die Finsternis hat's nicht begriffen« (Joh 1 5)

Von Dozent Dr. **Walter Nagel**
(Leipzig W 31, Philipp-Müller Str. 16 I)

Joachim Jeremias hat beide Auflagen von M. Black, An Aramaic Approach to the Gospels and Acts, besprochen (ThLZ 1949, Sp. 527ff. und ThLZ 1956, Sp. 675f.) und dadurch die Anregung gegeben, sich mit den Methoden und Ergebnissen Blacks auseinanderzusetzen. Er hat unter den Beispielen die von Black angenommene aramäische Fassung von Joh 1 5 mitgeteilt. Black gibt ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν mit לָא קַבְלִיהּ קְבָלָא wieder. Diese aramäische Fassung wird von ihm

[37] Daß Clemens selbst an der »Historizität« des Berichteten nicht gezweifelt hat, darf man doch wohl voraussetzen.

mit dem Hinweis auf das nach seiner Ansicht hier vorliegende aramäische Wortspiel wahrscheinlich gemacht. Denn Subjekt und Prädikat des Satzes haben die gleichen Radikalen ק, ב und ל (Black a. a. O., 2. Aufl., S. 10).

Black übersetzt das von ihm angenommene aramäische Verbum mit »receive«. Er läßt es offen, ob das griechische Verbum, das zur Wiedergabe von קבל gewählt worden ist, mit »receive« oder »overtake« übersetzt werden soll. Aber er hält unter Verweis auf Joh 12 35 (ἵνα μὴ σκοτία ὑμᾶς καταλάβῃ) und Diodorus 20 86 (τῆς νυκτὸς καταλαβούσης) die Übersetzung »overtake« für sachgemäßer, sobald das Verbum mit »darkness or night« verbunden ist. Er sieht also in der heute meist gebrauchten Übersetzung »begreifen« oder »aufnehmen« die richtige Wiedergabe des aramäischen Grundwortes und macht für die Möglichkeit einer Alternativübersetzung (»begreifen« oder »überwältigen«) den griechischen Interpreten des aramäischen Verbums verantwortlich.

Dieses Ergebnis Blacks steht gegen die von griechischen Kirchenvätern (u. a. Origenes und Theophylaktos) gebotene und heute von Zahn und Büchsel vertretene Exegese, die Joh 1 5 lediglich »überwältigen« lesen will. Zahn argumentiert vornehmlich mit dem auch von Black bemerkten Zusammenhang von σκοτία und καταλαμβάνειν. Büchsel versteht den Prolog als eine vorweggenommene Zusammenfassung des ganzen Evangeliums samt Osterbericht und sieht demgemäß in οὐ κατέλαβεν eine Umschreibung des Unvermögens der Finsternis, den Herrn im Grabe zu halten. Heitmüller exegesiert, um beide Möglichkeiten der Übersetzung auszuschöpfen, die Finsternis habe das Licht nicht begreifen und darum nicht festhalten können. Auf die Deutungen Bengels und anderer wird hier nicht eingegangen.

Das Ergebnis Blacks wird andererseits bejaht werden. Denn u. a. treten Calvin, Luther, Meyer, Schlatter, Bultmann, Spörri, Menge und die Zürcher Bibel, wenngleich mit Variationen, für »begreifen« oder »aufnehmen« ein. Meist wird die Wahl dieser Bedeutung mit dem Kontext, etwa v. 10 oder v. 11, begründet. Der Auffassung, der Prolog des Johannesevangeliums sei als eine »Ouverture« (Bultmann) gedacht, um den Leser an die nunmehr folgenden Ausführungen heranzuführen, ist mit einem an die Einsicht (Calvin: intelligentia) appellierenden Verständnis gut gedient.

Eine kritische Durchsicht der Ergebnisse Blacks wird zunächst prüfen müssen, ob die Hypothese einer aramäischen Grundschrift für den Prolog des Johannesevangeliums tragbar ist. Dies ist um so wichtiger, als ein schwieriges exegetisches Unternehmen auf Grund einer sprachlichen Überlegung geklärt werden soll. Der Versuch einer neuen Beweisführung kann hier aber unterbleiben. Denn man kann auf gewichtige Vertreter der Wahrscheinlichkeit einer solchen Hypo-

these bereits hinweisen. Außer Black selbst sind hier Burney, Schaeder und Bultmann zu nennen. Hinzu kommt, daß außer sprachlichen Erwägungen auch theologische Momente gelten. Denn vielfach wird von den Exegeten eine alttestamentlich geprägte Ausdrucksweise vermerkt. Demnach ist anzunehmen, der Verfasser des Prologs oder seiner Grundschrift sei ein Semit gewesen. Seine Sprache wird ein westliches Aramäisch gewesen sein (über das Sprachproblem vgl. Jeremias a. a. O., Sp. 527 bis 529 unter »1«). Ein Vergleich mit der Arbeitsweise des Josephus zeigt, daß eine solche Annahme gut begründet ist. Denn Josephus hat seine Darstellung des jüdischen Krieges zuerst in seiner Muttersprache abgefaßt und danach für die Bewohner des römischen Reiches die griechische Bearbeitung hergestellt (vgl. Josephus, Bell. jud. prooemium c. 1).

Viel schwieriger ist die Stellungnahme Blacks zu verteidigen, wenn man das von ihm angenommene Verbum קבל untersucht. Schaeder hatte mit אחד ein eindeutig mit »überwältigen« zu übersetzendes Wort vorgeschlagen, freilich damit auf jedes Wortspiel verzichtet. Für קבל ist im Hebräischen und Biblisch-aramäischen jedoch eine andere Bedeutung als »begreifen« oder »annehmen« nicht nachweisbar. Das ist aber bei der Knappheit des Vokabelmaterials keine endgültige Feststellung. Ein Rückgriff auf den Wortbestand anderer aramäischer Dialekte ist geboten. Brockelmann gibt nun im Lexicon Syriacum, 2. Aufl., 1928, die Wurzel ܩܒܠ samt ihren vielfachen Ableitungen eher im Sinne von »adversarius« oder »oppositus« als im Sinne von »acceptus« wieder. Die Grundbedeutung der Wurzel ist »gegenüber«.

Damit ist aber nicht mehr erreicht, als was für καταλαμβάνειν längst feststeht, daß nämlich auch קבל, wie so oft im Semitischen, ein Verbum mit zwei Bedeutungen ist. Allerdings ist hier bereits erkennbar, daß das von Black vorgeschlagene Verbum auf keinen Fall nur »begreifen« heißt und vorrangig als »ergreifen« anzusprechen ist.

Es erscheint angängig, weiteres Material zur Klärung heranzuziehen. Die gleiche Beobachtung wie beim syrischen Worte ܩܒܠ kann beim arabischen Texte des Diatessarons Tatians gemacht werden. Tatians Text lautet hier »*drk*« und bedeutet »erreichen«, »erlangen« oder »überfallen«, kann allerdings in übertragenem Sinne »wahrnehmen« heißen. Das Diatessaron bietet also im Arabischen, bei freilich anderen Radikalen, ein Wort derselben Bedeutungen wie das oben nach Brockelmann beschriebene syrische Wort.

Die im Diatessaron gebrauchte arabische Vokabel geht anscheinend auf die syrische Vorlage zurück. Die Vetus Syra verfügt zu Joh 1 5 leider nur über den Text des Cureton-Syrers, da im Sinai-

Palimpsest die erste Hälfte von Joh 1 verloren ist. Auch Burkitt vermag aus späteren Kommentaren keinen vom Cureton-Syrer abweichenden Text zu nennen. Der Cureton-Syrer nun verwendet ein Wort mit den gleichen Radikalen wie das arabische Diatessaron, nämlich דרך, um καταλαμβάνειν wiederzugeben. Die vorliegende Afel-Form heißt nach Brockelmann »consecutus est« oder »assecutus est« oder »valuit« in vorrangiger Bedeutung, dann auch »intellexit« oder »percepit«. Die Befunde im arabischen Diatessaron und in der Vetus Syra unterstützen also die zum Worte קבל gemachten Feststellungen. Demnach haben die bisher besprochenen Übersetzungen ein Verbum mit zwei Bedeutungen verwendet. Ein Wort, das lediglich »begreifen« heißt, ist nirgends nachweisbar, ausgenommen bei dem jedoch als nicht stichhaltig bezeichneten hebräischen und biblisch-aramäischen Material.

Entscheidend wichtig ist es aber zu wissen, welche der beiden Bedeutungen vom semitischen Hörer nun gehört wurde, sobald das Wort קבל im Zusammenhang von Joh 1 5 gelesen wurde. Zwei eindeutige Belege weisen auf »überwältigen« hin, ein dritter Beleg ist Sache des Ermessens.

Die nestorianische Fassung bei Joh 1 5 verwendet das Wort גלא. Es handelt sich um die gleichen Radikale wie in dem hebräischen Nomen גּוֹלָה »Verbannung«. Die syrische Bedeutung des Wortes ist »frech behandeln« oder »Schande antun«, während die Grundbedeutung »entblößen« ist. Demnach hat die nestorianische Fassung der Syra das verbum anceps דרך, das mutmaßlich in der Vorlage auch hier gestanden hat, eindeutig mit dem zur Debatte stehenden »überwältigen« wiedergegeben. Noch bemerkenswerter ist es, daß die armenische Übersetzung von Afrems Diatessaron-Kommentar zu Joh 1 5 ein Wort verwendet, das in der lateinischen Fassung »tenebrae eam non vicerunt« lautet.

Zum dritten, in das Ermessen zu stellenden Beleg ist auf die Bemerkung Blacks über das Wortspiel in der von ihm vorgeschlagenen aramäischen Grundschrift zurückzukommen. Ein Wortspiel ist viel glaubhafter, wenn die dabei verwendeten Worte eine geringe Abweichung voneinander aufweisen. Black aber verwendet für Subjekt und Prädikat seines Satzes Worte mit genau denselben Radikalen und macht an dieser Stelle von den sonst von ihm beobachteten Wortspielen eine Ausnahme. Als besonders typisch ist Lc 14 5 mit den Worten Sohn-Ochse-Brunnen zu nennen, die die geforderten geringen Unterschiede im aramäischen Wortlaute aufweisen. Es muß also versucht werden, ein dem Substantivum »Finsternis« fast gleiches Verbum zu finden, das die Anwendung eines Wortspieles glaubhaft macht. Nach Gesenius (17. Aufl., 1954) findet sich das Wort כבל im Hebräischen, Aramäischen und Arabischen in der Bedeutung »fesseln«.

Im AT findet sich allerdings nur das Substantivum כֶּבֶל »Fessel«. Nach Brockelmann ist das Wort in gleicher Bedeutung auch zum syrischen Sprachbestande zu rechnen. Die bei diesem Worte verwendeten Radikalen sind dieselben wie bei »Finsternis« bis auf die Mutation von ק in כ beim ersten Radikal. Diese Mutation würde der Forderung nach einer geringen Abweichung zur Glaubhaftmachung des Wortspiels entsprechen. Gesenius weist zu den Buchstaben כ und ק unter Nennung der entsprechenden Abschnitte in den Grammatiken von Zimmern und Brockelmann auf die in den semitischen Sprachen übliche Mutation unter den Gaumenlauten hin.

Unter diesen Umständen muß man also mit der Tatsache rechnen, daß im Aramäischen oder der sonst verwendeten semitischen Sprache für das spätere griechische καταλαμβάνειν ein Wort Verwendung fand, das keinesfalls die Alleinbedeutung »begreifen« hatte, sondern mit Sicherheit so gewählt war, daß die Bedeutung »ergreifen« oder »überwältigen« herauszuhören war. Man darf mit einiger Sicherheit demnach für καταλαμβάνειν, sobald es im Zusammenhang mit σκοτία steht, dieselbe Folgerung ziehen.

Die Frage nach der Bedeutung dieser Übersetzung wird beantwortet mit dem Hinweis auf das von Büchsel vorgetragene Verständnis des Prologs als vorweggenommener Zusammenfassung des gesamten Evangeliums mit dem Osterbericht. Wahrscheinlich wird die Religionsgeschichte auch nachweisen können, daß zwischen Licht und Finsternis niemals die Kategorie des »Begreifens« oder »Verstehens« eintreten kann, sondern allein die des Kampfes auf Leben und Tod. Und da hat nur ein Wort wie »überwältigen« einen Sinn.

Es muß endlich erörtert werden, wieso das Abendland auf die fast einhellige Übersetzung »begreifen« gekommen ist. Vielleicht ist die sprachliche Vergleichung auch hier hilfreich. Die Vulgata verwendet mit allen Altlateinern bei Joh 1 5 das Verbum *comprehendere*. Dieses Verbum gibt die griechische Vorlage mit seinen beiden Bedeutungen exakt wieder. Die Lateiner haben also die Exegese der griechischen Väter hier nicht mitgemacht und sind vollends mit der in der nestorianischen und syrischen Literatur nachgewiesenen Fassung nicht vertraut. Sie haben also weder »opprimere« noch »intellegere« gewählt, sondern mit »comprehendere« sowohl »ergreifen« wie »begreifen« als Übersetzung möglich gemacht.

»Comprehendere« ist in der Alleinbedeutung »ergreifen« oder »festhalten« nachzuweisen Joh 12 35 I Cor 9 24 Phil 3 12 f. und I Thess 5 4, in der Alleinbedeutung »verstehen« nur Eph 3 18. An anderen Stellen, an denen κατ-αλαμβάνειν zu lesen ist, verwenden die Lateiner andere Composita.

Wie kommt es nun gerade bei Joh 1 5 zu der Alleinverwendung der Übersetzung »begreifen«? Diese Übersetzung ist m. W. erstmals

bei den Evangelienharmonien des frühen Mittelalters nachweisbar, und zwar genau so eindeutig, wie einst bei den Nestorianern die andere Bedeutung gebraucht wurde. Es mag eine Rolle spielen, daß das Spätlatein in Volkssprache für »comprehendere« allmählich nur noch die Bedeutung »verstehen« übrig ließ. Wichtiger dürfte die Allegorisierung gewesen sein, die unter der Finsternis in Joh 1 5 nicht mehr eine kosmische Partei, sondern die gesamte christusfeindliche Menschheit erkennen wollte. Dieser Vorgang setzt ziemlich zeitig, schon bei Augustin, ein. Sobald ein Kreis von Menschen unter »Finsternis« verstanden wurde, mußte die Bedeutung »begreifen« eintreten. In der Folge haben die mittelalterlichen und reformatorischen Übersetzungen dieses Verständnis zum Allgemeingut gemacht.

Aber die Prüfung der Ergebnisse Blacks ergibt, daß allem Anschein nach die ältesten Hörer des Prologs verstanden haben: »Die Finsternis hat es nicht überwältigt«.

(Abgeschlossen 4. Okt. 1958)

Jac 4 5: ἐπιποθεῖ

Von **Joachim Jeremias**
(Göttingen, Brüder-Grimm-Allee 26)

Jac 4 5 (ἢ δοκεῖτε ὅτι κενῶς ἡ γραφὴ λέγει· πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα ὃ κατῴκισεν ἐν ἡμῖν) ist bekanntlich eine viel diskutierte *crux interpretum*. Trotz vieler Bemühungen ist es nicht gelungen, das Schriftwort »Eifersüchtig begehrt Er den Geist, den Er in uns wohnen ließ« auch nur annäherungsweise nachzuweisen. An die LXX lehnt es sich jedenfalls nicht an, denn in ihr ist nie von einem ἐπιποθεῖν Gottes die Rede; an der einzigen Stelle, an der Gott Subjekt zu ἐπιποθεῖν ist, wird Gottes Begehren verneint: οὐκ ἐπιποθήσω (Jer 13 14 LXX).

Tatsächlich jedoch begegnet das ἐπιποθεῖν Gottes in der griechischen Bibel, wenn auch nicht in der LXX, wohl aber bei Theodotion in der Übersetzung von Hi 14 15b, wo es von Gott heißt: לְמַעֲשֵׂה יָדֶיךָ תִכְסֹף (»nach dem Werk deiner Hände würdest du Verlangen tragen«). Während die LXX stark abweicht[1], gibt Theodotion כָּסַף mit ἐπιποθεῖν wieder[2]. Hi 14 15b Θ redet also von einem ἐπιποθεῖν Gottes, das auf das Werk seiner Hände gerichtet ist. Zur Datierung ist zu beachten, daß Theodotion, der im ausgehenden 2. Jh. n. Chr. schrieb, seine Über-

[1] Hi 14 15b LXX: τὰ δὲ ἔργα τῶν χειρῶν σου μὴ ἀποποιοῦ.

[2] F. Field, Origenis Hexaplorum quae supersunt II, Oxford 1875, S. 27: »15. תִכְסֹף. *Desiderabis*. Ο'. μὴ ἀποποίου. Θ. ἐπιποθήσεις«.

setzung nicht neu schuf, sondern eine ältere, schon im NT gelegentlich anklingende griechische Übersetzung des AT (»Vor-Theodotion«) revidierte[3].

Genau dieselbe Aussage nun, daß Gott nach seinem Werk Begehren trägt, findet sich auch in der Wiedergabe der Schöpfungsgeschichte im alten palästinischen Targum. Sie entstand hier infolge eines Übersetzungsfehlers[4]. Gen 2 2 heißt es: וַיְכַל אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה (»Und Gott vollendete am 7. Tage sein Werk, das er gemacht hatte«). Der Stamm כלה kann 1. »vollenden« (pi.), 2. »sich verzehren nach« (qal) bedeuten. So erklärt es sich, daß das Fragmententargum Gen 2 2 ויכל mit וחמיד übersetzte: וחמיד מימריה דה' ביומא שביעאה עיבידתיה דעבד (»Und Jahves Memra begehrte am 7. Tage nach seinem Werk, das er geschaffen hatte«)[5].

Wir sehen: Die Aussage, daß »Gott nach Seinem Werk begehrt«, fand sich sowohl in der hebräischen als auch in der aramäischen und der griechischen Bibel, wobei die letztere (Θ) dieselbe Vokabel ἐπιποθεῖν benutzt wie Jac 4 5. Darf man Jac 4 5 in πρὸς φθόνον eine Verstärkung zu ἐπιποθεῖν und in τὸ πνεῦμα ὃ κατῴκισεν ἐν ἡμῖν eine freie Paraphrase von »Sein Werk« sehen, so würden die besprochenen Stellen vermutungsweise erkennen lassen, wie das »Schriftwort« Jac 4 5 entstanden sein könnte. Gedanklich stehen ihm, wie nunmehr gesagt werden kann, am nächsten die zahlreichen Aussagen, die davon handeln, daß die Seele (bzw. der Geist) ein von Gott dem Menschen anvertrautes Gut ist, das er unversehrt zurückfordert[6].

Die vorstehenden Zeilen wollen nicht den Anspruch erheben, die Jac 4 5 zitierte, vermutlich einer apokryphen Schrift entstammende γραφή selbst gefunden zu haben; wohl aber hoffen sie, ihre biblische Vorstufe und damit den Weg zu ihrer Deutung aufgezeigt zu haben: sie handelt vom Geist als dem Depositum, das Gott dem Menschen anvertraut hat.

---

[3] Vgl. J. Ziegler, Susanna. Daniel. Bel et Draco (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Societatis Litterarum Gottingensis editum XVI 2), Göttingen 1954, S. 61f.

[4] Beobachtung von cand. theol. B. Schaller.

[5] M. Ginsburger, Das Fragmententhargum, Berlin 1899, S. 5, 1f.

[6] Sap 15 8 (ψυχή); Josephus, Bell. Jud. 3, 372 (ψυχή); Siphre Deut 357 zu 34 5 (נְשָׁמָה); b Schab 152b (רוּחַ); Herm mand III 1f. (πνεῦμα); sim IX 32 2-4 (*spiritus*). Vgl. I Tim 6 20; II Tim 1 12. 14.

(Abgeschlossen am 2. 10. 1958)

Zeitschriften-Bibliographie

Hier werden die der Redaktion zugänglichen in- und ausländischen Zeitschriften exzerpiert. Außerdem sind die separat zugegangenen Aufsätze aus sonst nicht erfaßten Zeitschriften notiert. Die Liste schließt an die letzte, ZNW 49 (1958), 290—296 veröffentlichte Zeitschriften-Bibliographie an. Erscheint in der vorangestellten Liste eine Ziffer in Klammern, so weist die entsprechende Zeitschrift in den durchgesehenen Nummern keinen einschlägigen Inhalt auf. Zeitschriften ohne Angabe von Jahrgang, Band und Heft sind seit der letzten Zeitschriften-Bibliographie nicht neu erschienen. Mit Sternchen * versehene Titel entnehmen wir in Auswahl der Zeitschrift New Testament Abstracts, Weston Mass., USA. Für die in unserer Liste nicht aufgeführten Zeitschriften verwenden wir Abkürzungen, nach Möglichkeit in Anlehnung an Biblica und New Testament Abstracts (siehe die dritte Umschlagseite des vorliegenden Doppelheftes der ZNW).

1 = Analecta Bollandiana, Bruxelles (76, 1958, 3/4).
2 = Archiv für Liturgiewissenschaft, Regensburg (5, 1958, 2).
3 = Biblica, Roma (39, 1958, 4).
4 = Biblische Zeitschrift, Paderborn (3, 1959, 1).
5 = Bulletin of the American Schools of Oriental Research, Jerusalem-Baghdad (Nr. 151, Oktober 1958).
6 = Byzantinische Zeitschrift, München (51, 1958, 2).
7 = The Catholic Biblical Quarterly, Washington (20, 1958, 4).
8 = Evangelische Theologie, München (58, 1958, 10—12; 19, 1959, 1/2).
9 = The Harvard Theological Review, Cambridge, USA (51, 1958, 3 u. 4).
10 = The Irish Theological Quarterly, Maynooth (25, 1958, 4; 26, 1959, 1).
11 = Journal of Biblical Literature, Philadelphia (77, 1958, 3 u. 4).
12 = The Journal of Ecclesiastical History, London (9, 1958, 2).
13 = The Journal of Theological Studies, Oxford (N. S. 9, 1958, 2).
14 = New Testament Studies, Cambridge (5, 1958, 1 u. 2).
15 = Novum Testamentum, Leiden.
16 = Recherches de Science Religieuse, Paris (46, 1958, 4).
17 = Revue Bénédictine, Abbaye de Maredsous (68, 1958, 3/4).
18 = Revue Biblique, Paris (65, 1958, 4).
19 = Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, Paris (38, 1958, 3 u. 4).
20 = Revue de Qumran, Paris (1, 1958, 1 u. 2).
21 = Revue de Théologie et de Philosophie, Lausanne (8, 1958, 3 u. 4).
22 = Ricerche di Storia Religiosa, Roma.
(23) = Römische Quartalschrift (53, 1958, 1/2).
24 = Studia Theologica, Lund (12, 1958, 1 u. 2).
25 = Theologische Literaturzeitung, Berlin (83, 1958, 8—12).
26 = Theologische Rundschau, Tübingen (24, 1956/57, 4; 25, 1959, 1).
27 = Theologische Zeitschrift, Basel (14, 1958, 5 u. 6).
28 = Vigiliae Christianae, Amsterdam (12, 1958, 3 u. 4).
29 = Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, Berlin.
30 = Zeitschrift für Kirchengeschichte, Stuttgart (59, 1958, 1/2; 3/4).
31 = Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft, Berlin (49, 1958, 3/4).
(32) = Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, Köln (10, 1958, 4).
33 = Zeitschrift für Theologie und Kirche, Tübingen (55, 1958, 2).

I. Außerbiblische Religionsgeschichte und neutestamentliche Zeitgeschichte

A. Forschungsberichte. **20** 1 (1958) 1: M. H. Goshen-Gottstein, Die Qumran-Rollen und die hebräische Sprachwissenschaft, 1948—1958.

B. Allgemeines

C. Spätjudentum (Palästina, Diaspora, Talmud), Semiten. **2** 5 (1958) 2: H. Haag, Die Handschriftenfunde aus der Wüste Juda. **3** 39 (1958) 4: R. E. Brown, The Semitic Background of the New Testament »Mysterion« (I). J. J. Rabinowitz, Some

Notes on an Aramaic Deed of Sale from the Judean Desert. **4** 3 (1959) 1: H. Schneider, Der Dekalog in den Phylakterien von Qumran. R. Schnackenburg, Die »Anbetung in Geist und Wahrheit« (Joh 4 23) im Lichte von Qumran-Texten. **5** (1958) 151: Th. H. Gaster, A Curious Qumran Tradition. **7** 20 (1958) 4: R. E. Brown, The Pre-Christian Semitic Concept of »Mystery«. **11** 77 (1958) 3: S. V. McCasland, »The Way«. J. M. Baumgarten, Qumran Studies. **11** 77 (1958) 4: J. M. Allegro, Fragments of a Qumran Scroll of Eschatological Midrašim. J. M. Baumgarten, The Beginning of the Day in the Calendar of Jubilees. **14** 5 (1958) 1: R. A. Soloff, Toward Uncovering Original Texts in the Zadokite Documents. O. Betz, Das Volk seiner Kraft: Zur Auslegung der Qumranhodajah III, 1—18. **19** 38 (1958) 4: M. Philonenko, Les Interpolations chrétiennes des Testaments des Douze Patriarches et les Manuscrits de Qumran. **20** 1 (1958) 1: J. Carmignac, Concordance hébraique de la Règle de la Guerre. J. Mejía, Posibles contactos entre los manuscritos de Qumran y los Libros de los Macabeos. J. Bowman, Did the Qumran Sect burn the Red Heifer? M. Delcor, Cinq nouveaux psaumes esséniens? P. Grelot, L'eschatologie des Esséniens et le livre d'Hénoch. J. P. de Menasce, Un mot iranien dans les Hymnes. **20** 1 (1958) 2: H. Lignée, Concordance de 1 Q Genesis Apocryphon. R. Busa, Index of all non Biblical Dead Sea Scrolls published up to december 1957. P. Guilbert, Deux écritures dans les colonnes VII et VIII de la Règle de la Communauté. O. Betz, Die Proselytentaufe der Qumransekte und die Taufe im Neuen Testament. J. Carmignac, Le retour du Docteur de Justice à la fin des jours? M.-R. Lehmann, 1 Q Apocryphon Genesis in the light of Targumim and Midrashim. J. R. Rosenbloom, Notes on historical identifications in the Dead Sea Scrolls. P. Grelot, Sur l'Apocryphe de la Genèse (col. XX, ligne 26). J.-B. Bauer, In 1 Q Milhamah VII, 3 commentariolum. **31** 49 (1958) 3/4: O. Michel, O. Bauernfeind, O. Betz, Der Tempel der goldenen Kuh: Bemerkungen zur Polemik im Spätjudentum. J. Blinzler, Qumran-Kalender und Passionschronologie. T. Fr. Glasson, John 1 9 and a Rabbinic Tradition. **FU** N. F., H. 27: A. Vögtle, Das öffentliche Wirken Jesu auf dem Hintergrund der Qumranbewegung. **Gott und die Götter:** L. Rost, Zur Deutung des Menschensohnes in Daniel 7. H. Bardtke, Wüste und Oase in den Hodajoth von Qumran. O. Michel, O. Bauernfeind, O. Betz, Der Tempel der goldenen Kuh (Bemerkungen zur Polemik im Spätjudentum). K. H. Bernhardt, Zu Eigenart und Alter der messianisch-eschatologischen Zusätze im Targum Jeruschalmi I. **TheolStud** 19 (1958) 2: J. A. Fitzmyer, »Peace upon Earth among Men of His Good Will« (Lc 2 14). **VTh** 29 (1958) 1: P. Winter, A Bibliography of Works on the Dead Sea Scrolls. J. M. Hoekstra, Handschriften van de Dode Zee in Nederlandse vertaling. A. S. van der Woude, De datum van het laatste Avondmaal en de Oud-Priesterlijke kalender. J. Smit Sibinga, 1 Johannes tegen de achtergrond van de teksten van Qumran.

D. Griechen und Römer. **11** 77 (1958) 4: J. Reumann, »Stewards of God« — Pre-Christian Religious Application of »Oikonomos« in Greek. **24** 12 (1958) 2: C. Spicq, La Philanthropie hellénistique, vertu divine et royale. **StudGen 11** (1958) 12: Ilse von Loewenclau, Mythos und Logos bei Platon.

E. Sonstige. **Gott und die Götter:** G. Lanczkowski, Neutestamentliche Parallelen zu Láo-tsés Tao-te-king.

F. Politische Geschichte. Geographie. Chronologie. Archäologie. **18** 65 (1958) 4: L.-H. Vincent, O. P., Puits de Jacob ou de la Samaritaine. A. Spijkerman, O. F. M./ J. Starcky, Un nouveau lot de monnaies palestiniennes.

II. Die Bibel als Ganzes

4 3 (1959) 1: H. Gross, Zum Problem Verheißung und Erfüllung. **7** 20 (1958) 4: Ch. H. Giblin, »As it is written . . .«. A Basic Problem in Noematics (II).

III. Das Alte Testament im Urchristentum und in der alten Kirche

A. Allgemeines. **9** 51 (1958) 4: A. C. Sundberg, Jr., The Old Testament of the Early Church (A Study in Canon).

B. Griechische Übersetzungen. C. Lateinische Übersetzungen. D. Sonstige Übersetzungen.

IV. Das Neue Testament: Allgemeines, Sprache, Überlieferung

A. Forschungsberichte. Auslegungsgeschichte. Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft. **4** 3 (1959) 1: F. Mussner, XIII. Gesamttreffen der Studiorum Novi Testamenti Societas. R. Schnackenburg, Neutestamentliche Rezensionen: Zur neutestamentlichen Christologie. **14** 5 (1958) 2: K. Grayston, Studiorum Novi Testamenti Societas: The thirteenth General Meeting. **18** 65 (1958) 4: B. Rigeaux, O. F. M., L'historicité de Jésus devant l'exégèse récente.

B. Sprache, Lexikographie und Grammatik. **11** 77 (1958) 3: S. V. McCasland, »The Way«. **11** 77 (1958) 4: J. Reumann, »Stewards of God« — Pre-Christian Religious Application of »Oikonomos« in Greek. **14** 5 (1958) 1: D. Y. Hadidian, The Meaning of ἐπιούσιος and the Codices Sergii. **31** 49 (1958) 3/4: G. Bertram, Ἀποκαραδοκία.

C. Textkritik, Handschriften, Textgeschichte, Übersetzungen; Kanon; Quellen. **3** 39 (1958) 4: A. Vaccari, Hb 12 1: lectio emendatior. **9** 51 (1958) 3: E. R. Smothers, S. J., Two Readings in Papyrus Bodmer 21. J. H. Greenlee, A Misinterpreted Nomen Sacrum in P^9. **11** 77 (1958) 4: B. M. Metzger, On the Citation of variant Readings of Mt 1 16. J. H. Greenlee, Some Examples of Scholarly »Agreement in Error«. **13** 9 (1958) 2: J. N. Birdsall, The Text of the Acts and the Epistles in Photius. **ConcTheolMon** 29 (1958) 7: F. W. Danker, Aids to the Bible Study: The Nestle Text. **FF** 32 (1958) 4: W. Hartke, Bemerkungen zu Papyrus Bodmer II.

V. Neutestamentliche Einleitung, Exegese und Theologie[1]

A. Methodologie. Grundsätzliches. Gesamtdarstellungen. Hilfsmittel. **8** 19 (1959) 1/2: W. G. Kümmel, »Einleitung in das Neue Testament« als theologische Aufgabe. **11** 77 (1958) 3: J. L. Mc Kenzie, Problems of Hermeneutics in Roman Catholic Exegesis. W. F. Albright, Bultmann's History and Eschatology. **19** 38 (1958) 3: O. Laffoucriere, Bultmann et l'histoire. **25** 83 (1958) 8: W. Matthias, Dogmatik zwischen Historismus und Existenzialismus oder Verkündigung zwischen Exegese und Dogmatik (zu H. Diem, Theologie als kirchliche Wissenschaft). **25** 83 (1958) 9: E. Fascher, Eine Neuordnung der neutestamentlichen Fachdisziplin? Bemerkungen zum Werk von M. Albertz: Die Botschaft des Neuen Testamentes. **26** 24 (1956/57) 4: G. Iber, Zur Formgeschichte der Evangelien. **33** 55 (1958) 2: H. Haug, Offenbarungstheologie und philosophische Daseinsanalyse bei Rudolf Bultmann.

B. Die einzelnen Bücher

1. Die Evangelien insgesamt. **13** 9 (1958) 2: D. E. Nineham, Eyewitness Testimony and the Gospel Tradition (II). **16** 46 (1958) 4: A. Feuillet, Le symbolisme de la colombe dans les récits évangéliques du baptême.

2. Die Synoptiker. **4** 3 (1959) 1: H. Schürmann, Zur Traditions- und Redaktionsgeschichte von Mt 10 23. **8** 19 (1959) 1/2: W. Zimmerli, Die Frage des Reichen nach dem ewigen Leben. **11** 77 (1958) 3: F. W. Danker, Lc 16 16 — an Opposition Logion. **13** 9 (1958) 2: C. K. Barrett, Lc 22 15: To eat the Passover. **14** 5 (1958) 1: G. Schille, Bemerkungen zur Formgeschichte des Evangeliums (III): Das Evangelium als Missionsbuch. R. Glover, The Didache's Quotations and the Synoptic Gospels. P. A. van Stempvoort, The Interpretation of the Ascension in Luke and Acts. **24** 12 (1958) 1: P. Winter, On the Margin of Lc 1. 2. **31** 49 (1958) 3/4: A. Strobel, Die Passa-Erwartung als urchristliches Problem in Lc 17 20 f. O. Glombitza, Die Titel διδάσκαλος und ἐπιστάτης für Jesus bei Lukas. **AnglTheolRev** Okt. 1958: P. Winter, The Main Literary Problem of the Lucan Infancy Story. **Gott und die Götter:** O. Eissfeldt, Biblos geneseōs. E. Stauffer, Von jedem unnützen Wort? **RevHistRel** 154, 1958: T. A. Burkill, L'antisémitisme dans l'évangile selon saint Marc. **TheolStud** 19 (1958) 2: J. A. Fitzmyer, »Peace upon Earth among men of His Good Will (Lc 2 14).

3. Johannesevangelium, Briefe und Apokalypse. **3** 39 (1958) 4: S. a S. Joanne a Cruce, Die Vollkommenheitslehre des ersten Johannesbriefes. **4** 3 (1959) 1: J. Blank, Die Verhandlung vor Pilatus Joh 18 28—19 16 im Lichte johanneischer Theologie. R. Schnackenburg, Die »Anbetung in Geist und Wahrheit« (Joh 4 23) im Lichte

[1] Weiteres zur Lehre des Urchristentums siehe unter VI.

von Qumran-Texten. 11 II (1958) 2: S. Mowinckel, Menschensohn. 14 3 (1958) 2: R. B. Y. Scott, ... The Consult with Qoheleth. A. Wagner, The Origin of the ... 15 60 (1958) 2: A. L. Descamps, Le mystère du pain de vie (Joh 6). 18 60 (1958) 4: M. E. Boismard, O. P., De son ventre couleront des fleuves d'eau (Joh 7 38). 28 11 (1958) 3: T. E. Pollard, Cosmology and the Prologue of the Fourth Gospel. 34 40 (1958) 3/4: T. Fr. Glasson, John 1 9 and a Rabbinic Tradition. Gott und die Götter: J. Schneider, Die Abschiedsreden Jesu. Ein Beitrag zur Frage der Komposition von Joh 13 31–17 26. VTB 39 (1958) 1: J. van Goudoever, Johannes tegen de achtergrond van de teksten van Qumran.

4. Die Apostelgeschichte. 15 9 (1958) 2: R. M. Grant, Theophilus. 14 3 (1958) 1: P. A. van Stempvoort, The Interpretation of the Ascension in Luke and Acts. 14 3 (1958) 2: H. P. Owen, The Scope of Natural Revelation in Romans I and Acts 17. 24 12 (1958) 1: A. Ehrhardt, The Construction and Purpose of the Acts of the Apostles. 31 40 (1958) 3/4: U. Wilckens, Kerygma und Evangelium bei Lukas (Beobachtungen zu Act 10 34–43). ThLitZ 61 (1958) 3: F. Mussner, Anknüpfung und Kerygma in der Areopagrede (Act 17 22 ff.).

5. Paulusbriefe (einschließlich Hebräerbrief). 4 3 (1958) 1: E. Neuhäusler, Ruf Gottes und Stand des Christen. Bemerkungen zu 1 Cor 7. J. Bonsirven, „Nisi circumcisione" (1 Cor 9 ...). 8 18 (1958) 12: W. Schmithals, Zwei gnostische Glossen im zweiten Korintherbrief. 14 3 (1958) 1: J. A. Allan, The 'In Christ' Formula in Ephesians. 14 3 (1958) 2: H. J. Cadbury, The Dilemma of Ephesians. L. Cerfaux, De Saint Paul à l'Évangile de la Vérité. H. P. Owen, The Scope of Natural Revelation in Romans I and Acts 17. 24 12 (1958) 2: L. Sabourin, La ... hellénistique, ... divine et sujet du groupe de ... 27 14 (1958) 3: W. Michaelis, ... bei Paulusbriefen. 27 14 (1958) 4: W. Dupont, Ce que l'œil n'a pas vu, 1 Cor 2 9. 31 40 (1958) 3/4: J. Jeremias, Chiasmus in den Paulusbriefen. F. Kohl, The Quotations from Deuteronomy in Romans. F. Grosse, ... Hoffnung des Paulus. H. L. Parisius, Über die forensische Rechtfertigungswirklichkeit des paulinischen ... DtPfarrBl 61 (1958) ...: M. Karrer, Kephas und Simon Petrus. Gott und die Götter: G. Delling, Nur einer ist heilig. J. Müller-Bardorff, Zur Exegese von 1 Tim 5 3–16. StudTheolRev 8 (1958) 4: G. O. Loane, The Melchizedek Order of Priesthood in the Epistle to the Hebrews.

6. Katholische Briefe. 8 18 (1958) 10: J. B. Souček, Zu Problemen des Jakobusbriefes. 14 3 (1958) 1: G. H. Boobyer, The Verbs in Jude 11.

VI. Das Urchristentum

A. Geschichte, Lehre und Kultus des Urchristentums. 3 39 (1958) 4: R. E. Brown, The Semitic Background of the New Testament Mysterion (II). 13 (1958) 6: J. C. Hurd, The Monarchical Episcopate. 13 3 (1958) 2: J. A. Emerton, The Origin of the Son of Man Imagery. R. P. Casey, The Earliest Christologies. 14 3 (1958) 1: S. L. Edgar, New Testament and Rabbinic Messianic Interpretation. 14 3 (1958) 2: W. G. Kümmel, Futurische und präsentische Eschatologie im ältesten Urchristentum. 21 5 (1958) 4: Ch. Masson, Immortalité de l'âme ou résurrection des morts? Réflexions critiques sur une étude récente (sc. O. Cullmann). 24 12 (1958) 1: F. Lienhard, Über die neutestamentliche Auferstehung und Nachwirkung. 27 14 (1958) 3: ... Cullmanns Interpretation der Auferstehung. 31 40 (1958) 3/4: F. Schneemelcher, ... in der außerkanonischen Christologie. 33 30 (1958) 2: R. Bultmann, Das Befremdliche des christlichen Glaubens. LumVie 36 (1958) 1: A. Gelin, Les origines bibliques de l'idée de martyre.

B. Jesus. Die Urgemeinde. 8 13 (1958) 1/2: W. Bieder, Zum Problem des Menschensohnes. 31 40 (1958) 3/4: J. Blinzler, Qumran-Kalender und Passionschronologie. 33 55 (1958) 2: E. Fuchs, Jesus und der Glaube. FU N. F., H. 27: A. Wiesner, Das öffentliche Wirken Jesu auf dem Hintergrund der Qumranbewegung. Gott und die Götter: L. Rost, Zur Deutung des Menschensohnes in Daniel 7.

C. Paulus. **2** 5 (1958) 2: V. Warnach O. S. B., Die Tauflehre des Römerbriefes in der neueren theologischen Diskussion. **8** 19 (1959) 1/2: Chr. Maurer, Paulus als der Apostel der Völker. E. Schweizer, Zur Herkunft der Präexistenzvorstellung bei Paulus. **14** 5 (1958) 1: G. S. Duncan, Chronological Table to illustrate Paul's Ministry in Asia. **21** 8 (1958) 4: P. Bonnard, L'Eglise corps de Christ dans le paulinisme. **31** 49 (1958) 3/4: E. Klaar, Zum paulinischen Taufverständnis.

D. Johannes. **3** 39 (1958) 4: S. a S. Joanne a Cruce, Die Vollkommenheitslehre des ersten Johannesbriefes (II).

E. Gnosis. Judenchristentum. **13** 9 (1958) 2: A. D. Nock, A Coptic Library of Gnostic Writings. **14** 5 (1958) 2: L. Cerfaux, De Saint Paul à »L'Evangile de la Vérité«. **Exegetica** 2. Reihe, 1958, 5: W. C. van Unnik, Openbaringen uit Egyptisch Zand (De vondsten bij Nag-Hamadi). **Orientalia** 27 (1958) 3: W. C. Till, Bemerkungen zur Erstausgabe des »Evangelium Veritatis«.

F. Apokryphen. **28** 12 (1958) 4: G. Quispel, L'Evangile selon Thomas et les Clémentines. **31** 49 (1958) 3/4: H. Duensing, Ein Moses-Apokryphon. **Gott und die Götter:** W. Foerster, Das Apokryphon des Johannes.

VII. Geschichte und Lehre der alten Kirche

A. Forschungsberichte. Methodologie. **8** 19 (1959) 1/2: G. W. Locher, Was ist Dogmengeschichte? **26** 25 (1959) 1: R. Lorenz, Augustinliteratur seit dem Jubiläum von 1954.

B. Quellen, Inschriften, Ausgaben, Übersetzungen, Hilfsmittel. **17** 68 (1958) 3/4: C. Lambot, Sermon inédit de saint Augustin pour une fête de martyrs dans un homilaire de type ancien. **21** 8 (1958) 3: J. Sauter, Huit catéchèses inédites de Jean Chrysostome (Cinquantième volume des »Sources chrétiennes«).

C. Geographie, Chronologie, Paläographie, Numismatik

D. Archäologie und Kunstgeschichte. **28** 12 (1958) 3: R. P. J. Hooyman, Die Noe-Darstellung in der frühchristlichen Kunst; eine christlich-archäologische Abhandlung zu J. Fink: Noe der Gerechte in der frühchristlichen Kunst. **30** 59 (1958) 1/2: A. Weckwerth, Das altchristliche und das frühmittelalterliche Kirchengebäude — ein »Bild des Gottesreiches«. **StudHistRel** IV, 1959: K. Goldammer, Die Welt des Heiligen im Bilde des Gottherrschers.

E. Geschichte, Literatur und Lehre

1. Allgemeines

a) Übersichten, Längsschnitte und einzelne Fragen zur Geschichte und Lehre der alten Kirche. **12** 9 (1958) 2: W. H. C. Frend, The Persecutions: Some Links between Judaism and the Early Church. **13** 9 (1958) 2: H. Chadwick, Ossius of Cordova and the Presidency of the Council of Antioch, 325.

b) Übersichten, Längsschnitte und einzelne Fragen zur Literatur der alten Kirche. **6** 51 (1958) 2: V. Buchheit, Rufinos von Aquileja als Fälscher des Adamantiosdialogs. **16** 46 (1958) 4: J. Kirchmeyer/D. Hemmerdinger, Saint Ephrem et le »Liber scintillarum«. A propos d'une édition récente. **17** 68 (1958) 3/4: V. Bulhart, Textkritisches IV (Tractatus Origenis). **28** 12 (1958) 4: G. Quispel, L'Evangile selon Thomas et les Clémentines. A. Salles, Simon le Magicien ou Marcion? **BJRylL** 40 (1957) 1: W. C. Till, Coptic and its Value. **Traditio** 13, 1957: W. Affeldt, Verzeichnis der Römerbriefkommentare der lateinischen Kirche bis zu Nikolaus von Lyra.

2. Die einzelnen Perioden (Personen und Erscheinungen)

a) Die Apostolischen Väter. **14** 5 (1958) 1: R. Glover, The Didache's Quotations and the Synoptic Gospels. **31** 49 (1958) 3/4: U. Wickert, Eine Fehlübersetzung zu I Clem 19 2. **HJB** 77 (1958): P. Meinhold, Die Ethik des Ignatius von Antiochien.

b) Die Apologeten. **9** 51 (1958) 3: R. M. Grant, Studies in the Apologists (Tatian, Ps.-Justin). **9** 51 (1958) 4: G. C. O'Ceallaigh, »Marcianus« Aristides, On the Worship of God. **24** 12 (1958) 2: R. Holte, Logos Spermatikos, Christianity and ancient Philosophy according to St. Justin's Apologies. **28** 12 (1958) 3: R. M. Grant, Notes on the Text of Theophilus, Ad Autolycum III. R. M. Grant, Some Errors in the Legatio of Athenagoras. **HJB** 77, 1958: W. Schmid, Ein rätselhafter Anachronismus bei Justinus Martyr.

c) Altchristliche Gnosis, Frühkatholizismus. **13** 9 (1958) 2: A. D. Nock, A Coptic Library of Gnostic Writings. **16** 46 (1958) 4: L.-M. Froidevaux, Une contribution nouvelle à l'étude de saint Irénée. **25** 83 (1958) 10: H.-M. Schenke, Das Wesen der Archonten. Eine gnostische Originalschrift aus dem Funde von Nag-Hammadi **28** 12 (1958) 3: P. Smulders, A Quotation of Philo in Irenaeus. **28** 12 (1958) 4: L. Alfonsi, Su un passo di Ireneo. **30** 59 (1958) 1/2: Sv. Lundström, Das Katenenfragment mit Irenäus Adv. Haer. V, 24, 2ff.

d) Die Alexandriner (mit Zeitgenossen).

e) Montanismus. Monarchianer.

f) Konstantin und seine Zeit. Der trinitarische Streit. Donatismus.

g) Der christologische Streit.

h) Die Kirchenväter des vierten und fünften Jahrhunderts. **8** 18 (1958) 11: E. Wolf, Asterisci und Obelisci zum Thema: Athanasius und Luther. **17** 68 (1958) 3/4: Fr. Petit, Sur les catéchèses post-baptismales de saint Ambroise. A propos de De sacramentis IV, 29. **28** 12 (1958) 3: T. J. van Bavel, »Ante omnia« et »In Deum« dans la »Regula Sancti Augustini«. **28** 12 (1958) 4: G. J. M. Bartelink, Θεοκάπηλος et ses synonymes chez Isidore de Péluse. **30** 59 (1958) 3/4: L. Herrmann, Ambrosius von Mailand als Trinitätstheologie. **FZPhilTheol** 4 (1957) 4: M. Löhrer O. S. B., Glaube und Heilsgeschichte in De Trinitate Augustins. **Le Muséon** 71, 1958: L. Abramowski, Ein unbekanntes Zitat aus Contra Eunomium des Theodor von Mopsuestia.

i) Justinian. Das sechste Jahrhundert. **30** 59 (1958) 3/4: J. Gross, Cassiodorus und die augustinische Erbsündenlehre.

F. Stellung in Staat und Gesellschaft, Organisation, Disziplin. **10** 25 (1958) 4: J. C. Futrell, The Monarchical Episcopate.

G. Mission und Ausbreitung

H. Kultus (Liturgie), Sakramente. **2** 5 (1958) 2: K. Gamber, Die Orationen des Rotulus von Ravenna; eine Feier des Advents schon zur Zeit des heiligen Petrus Chrysologus? **FZPhilTheol** 4 (1957) 4: A. Hänggi, Neue Textausgaben auf dem Gebiet der Liturgiewissenschaft.

I. Askese und Mönchtum

K. Märtyrer und Heilige. **1** 76 (1958) 3/4: F. Halkin, La Passion grecque des saintes Libyè, Eutropie et Léonis martyres à Nisibe. J.-C. Guy, La collation des oudze anachorètes.

U. Wickert

THE
INSTITUTE
FOR
ANTIQUITY
AND
CHRISTIANITY

From the library of

James M. Robinson

Sigla der in der Zeitschriften-Bibliographie zusätzlich aufgeführten Zeitschriften (sofern abgekürzt zitiert): **AnglTheolRev** = Anglican Theological Review, Evanston, Ill. **BJRylL** = Bulletin of the John Rylands Library (Manchester). **ConcTheolMon** = Concordia Theological Monthly (St. Louis). **DivThom** = Divus Thomas (Piacenza). **FF** = Forschungen und Fortschritte (Berlin). **FU** = Freiburger Universitätsreden (Freiburg i. Br.). **FZPhilTheol** = Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie (Freiburg/Schweiz). **Gott und die Götter:** Festgabe für Erich Fascher zum 60. Geburtstag, Berlin (o. J.). **HJB** = Historisches Jahrbuch (München-Freiburg). **LumVie** = Lumière et Vie (St. Alban-Leysse). **RevHistRel** = Revue de l'Histoire des Religions (Paris). **StudChristRel** = Studies in the Christian Religion (Kyoto, Japan). **StudGen** = Studium Generale (Berlin-Göttingen-Heidelberg). **StudHistRel** = Studies in the History of Religions (Supplement to »Numen«) (Leiden). **TheolStud** = Theological Studies (Baltimore). **TrThZ** = Trierer Theologische Zeitschrift (Trier). **VTh** = Vox Theologica (Assen).

RUDOLF BULTMANN

Theologie des Neuen Testaments

(Neue theologische Grundrisse)

3., durchgesehene und ergänzte Auflage. 1958. XVI, 612 Seiten. Lw. DM 28,—

„Das Buch ist in allem Wesentlichen das alte geblieben. Hinzugekommen sind einzelne ergänzende Hinweise, darunter auch solche auf die in den Höhlen am Toten Meer entdeckten Texte. Die Entdeckung dieser Texte hat mich nicht zu stärkeren Eingriffen in meine Darstellung veranlaßt. Ihre Bedeutung für die Interpretation des NT wird m. E. vielfach überschätzt. Reichlich ergänzt sind die Literaturhinweise."

Aus dem Vorwort

„Dieses Werk hat es nicht nötig, gerühmt zu werden; es spricht für sich durch seine Sachlichkeit. Gerade da, wo sich kritische Fragen erheben, verstärkt sich der Eindruck der bis ins Detail sorgsamen Arbeit, der Fülle des eingearbeiteten Stoffes, der Präzision der Fragestellungen. Die Darstellung ist in Gliederung und Diktion meisterhaft ... Die gestellten Fragen wollen zeigen, welche Fülle von Anregungen das Buch gibt. Aber nicht nur Anregungen, sondern Erkenntnisse, an denen die Forschung nicht vorbeigehen kann. Es wird seine Wirkung tun, schon um der Unbestechlichkeit seines Forschens willen."

H. Conzelmann
in Zeitschrift für Kirchengeschichte Bd. 66, Heft 1/2

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

Inhaltsverzeichnis

	Seite
JAEGER, WERNER, Paideia Christi	1
WINTER, PAUL, Marginal Notes on The Trial of Jesus	14
BURKILL, T. ALEC, The Notion of Miracle with Special Reference to St. Mark's Gospel	33
ALTENDORF, HANS-DIETRICH, Zur Bischofsliste von Gabala	48
THIELE, WALTER, Beobachtungen zum Comma Iohanneum (I Joh 5 7 f.)	61
WICKERT, ULRICH, Einheit und Eintracht der Kirche im Präskript des ersten Korintherbriefes	73
KUHN, HEINZ-WOLFGANG, Das Reittier Jesu in der Einzugsgeschichte des Markusevangeliums	82
SCHEIDWEILER, FELIX, Die alte Vita Pauli	91
KLIJN, A. F. J., Die Wörter »Stein« und »Felsen« in der syrischen Übersetzung des Neuen Testaments	99
BAUER, JOHANNES BAPT., »... ΤΟΙΣ ΑΓΑΠΩΣΙΝ ΤΟΝ ΘΕΟΝ« Rm 8 28 (I Cor 2 9, I Cor 8 3)	106
TREU, URSULA, »Otterngezücht«. Ein patristischer Beitrag zur Quellenkunde des Physiologus	113
WICKERT, ULRICH, Bemerkungen zu Clemens von Alexandrien (Quis dives salvetur 19 und 42)	123
NAGEL, WALTER, »Die Finsternis hat's nicht begriffen« (Joh 1 5)	132
JEREMIAS, JOACHIM, Jac 4 5: ἐπιποθεῖ	137
Zeitschriften-Bibliographie	139

Theologische Neuerscheinungen:

WOLFGANG TRILLHAAS

Ethik

Groß-Oktav. XVI, 464 Seiten. 1959. Ganzleinen DM 26,—
(Sammlung Töpelmann, Reihe I: Die Theologie im Abriß, Band 4)

EDUARD SCHWARTZ

Zur Geschichte des Athanasius

Groß-Oktav. XII, 334 Seiten. 1959. Ganzleinen DM 42,—
(Gesammelte Schriften III; Verlag Walter de Gruyter & Co.)

ALFRED ADAM

Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied
als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis

Groß-Oktav. XII, 92 Seiten. 1959. DM 18,—
(Beiheft 24 Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft)

FRANZ LAU

Luther

Klein-Oktav. 151 Seiten. 1959. DM 3,60
(Sammlung Göschen Band 1187; Verlag Walter de Gruyter & Co.)

VERLAG ALFRED TÖPELMANN / BERLIN W 35